

AGRADECIMIENTOS

No puedo comenzar este discurso sin agradecer, no en *pluralis modestiae, maiestatis ni concordiae*, sino en primera y muy singular persona, carne, huesos y alma, al bienaventurado y liberalísimo Cardenal Don Gil Álvarez de Albornoz, que me regaló la ciudad, el tiempo, los libros, la escuela y los amigos que lo hicieron posible; a los miembros de la Junta de Patronato del Real Colegio de España en Bolonia, garantes de la obra y la Casa que por loor de España y mayor gloria de Dios edificó el Señor Sabinense, que me escogieron como tripulante de esta insólita empresa, pues insólita es la ciencia y la búsqueda de la sabiduría y el bien vivir; al muy insólito Rector Don José-Guillermo García-Valdecasas y Andrada-Vanderwilde, anacronismo viviente con lo mejor de todos los tiempos, Jasón español con corbata y nudo particular, hombre de armas de Don Gil, letrado y verdadero Rector medieval, que no sólo administró a manos llenas la generosidad del Cardenal sino que añadió el don de su tiempo, conocimientos, pasión, vida y hacienda en una aventura inolvidable; a todos los trabajadores del Real Colegio, enteramente dignos de tan noble Casa, que llevaron hasta lo extraordinario su amabilidad y atenciones; a los Señores Colegiales, que me brindaron su amistad, su familiaridad y bastantes ocasiones de jarana; y a todos los grandes maestros que me han instruido, ya fuera en persona o en efigie de letras. Sin todos ellos no se habría compuesto ni una sola palabra del tratado que sigue. Y así como sin Don Gil no habría existido tesis, sin mis padres no habría existido su autor, ni el colegial, ni el investigador. A ellos he debido siempre todo o incluso más. Atención, desvelos, absoluta dedicación.

A todas estas personas, a la docta Bolonia, a mis amigos, se debe esta tesis por completo. Que el lector pueda guardarles también gratitud y no pensar que podrían haberse dedicado a otra cosa, es enteramente responsabilidad mía. A pesar de que *nil novum sub soley* de no tener claro de qué color es un caballo blanco, espero no defraudarlos.

José M^a Bellido Morillas

VTRVM EQVVS ALBUS SIT EQVVS ANNON, SIVE GRÆCO-INDO-SINICÆ PHILOSOPHIÆ PERSCRVTATIO

PREFAZIONE

Presentiamo una tesi di filosofia indo-greco-sinica comparata. Il suo oggetto di studio sarà il sofisma del cinese Gongsun Long secondo il quale un “cavallo bianco non è un cavallo” («白馬非馬»), quello di Stilpone di Megara che vieta predicare che un “cavallo corre” («ἵππος τρέχει»), e sentenze simili dei pensatori aporistici indiani, quale Nagarjuna.

Paul Masson-Oursel, mentore occidentale del concetto “filosofia comparata”¹ dava come esempio di comparazione scientifica, fondata su rapporti sistematici e non su dati

¹ Paul Masson-Oursel, «Objet et méthode de la philosophie comparée», *Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia*, Genova, A. F. Formigini, 1911, II, p. 165; cfr. José Antonio Cabezón, *Buddhism and language: a study of Indo-Tibetan scholasticism*, Albany, SUNY Press, 1994, p. 212, n. 9. Il sintagma risale a Brajendranath Seal, *Comparative Studies in Vaishnavism and Christianity. With an Examination of the Mahabharata Legend about Narada's Pilgrimage to Svetadvipa and an Introduction on the Historico-Comparative Method*, Calcutta, 1899 (già presentato nel *XI Congrès International des Orientalistes*, Parigi, 1897), o al corso letto da Tetsujirō Inoue nella Università Imperiale di Tokyo su *Hikaku shūkyō kyū tōyō tetsugaku*, nel 1891 (cfr. Dorothea Luddeckens, *Das Weltparlament Der Religionen Von 1893: Strukturen Interreligiöser Begegnung Im 19. Jahrhundert*, Berlino-N. York, De Gruyter, 2002, p. 112). Ma l'origine del concetto sarebbe la “Anatomia comparata” di Bacone (*The Works of Francis Bacon*, Londra, Longman, 1858, I, pp. 592-593). Anche il metodo è baconiano: «Since Bacon's time the progress of knowledge has been, far more than formerly, by the observation of phenomena and comparison of facts», H. M. Whitney, «The Baconian Influence in Religion», in *New Englander and Yale review*, New Haven, vol. 38, n° 153, nov. di 1879, pp. 807-815, sugli studi comparatisti di teologia comparata di Friedrich Max-Müller, da non confondere con James Garden, *Discursus academicus de theologia comparativa: Argumento ut rarissimo, sic quoque omnibus qui in vera theologia instrui cupiunt pernecessario*, Londra, D. Brown, 1699; Sámuel Kösléri, *Theologia pacifica sive comparativa*, Nagyszeben, 1709. Non mancano precursori della “filosofia comparata” (e, per tutte le discipline comparate, si veda Aristotele: cfr. Pedro Laín Entralgo, *Historia de la medicina*, Barcelona, Salvat, 1978, p. 74): i platonici che estessero il nome di “filosofo” ai saggi e sofisti anteriori (Eraclide Pontico, Laert., *Proem.*, XII; Cic., *Tusc.* 5.3.9; Aëtius. 1.3.8); Diogene Laerzio, Strabone (Strab., 2.3.7; 15.1.39; 16.1.6; 17.1.46) e tutti quanti parlarono della filosofia barbarica; i neoplatonici e neopitagorici (Numenio d'Apamea); gli ebrei alessandrini (Filone); i cristiani (San Giustino, Atenagora Ateniese, Teofilo d'Antiochia, Taziano, San Clemente Alessandrino, Teodoreto di Cirro...). Dall'altro, la storia della filosofia e il pensare stesso è comparazione: «Il ne saurait être question de prendre pour point de départ cette rudimentaire philosophie comparée qui, latente sous tout essai de classification de systèmes,

isolati quello di Confucio e Socrate («A est à B») coi sofisti greci e cinesi («comme Y à Z»)². Questa equazione si può serbare, ma dobbiamo fare tre osservazioni.

Prima, metodologica. Non studieremo isolatamente ogni sofisma per far poi la comparazione, ma, come lo stesso Paul Masson-Oursel in un eccellente articolo³, e una volta offerti tutti i dati storici pertinenti sui tre ambiti filosofici o sofistici, prenderemo l'esempio cinese come nucleo della nostra esposizione, e lo faremo dialogare con indiani e greci.

Seconda, che se esiste similitudine fra gli elementi comparati, forse troppa⁴, esistono anche le differenze che rendono utile questo lavoro⁵, particolarmente dalla parte indiana.

Terza, su queste differenze. Confucio e Socrate rappresentano l'amore per la precisione (acribia) e la corrispondenza fra parola e realtà. La troppa acribia, nonostante, sbocca nei giochi di parole sofistici. E infatti, Socrate non è anteriore ai sofisti greci, come Confucio è anteriore ai sofisti cinesi, ma un'altra sorta di sofista (vid. George Grote). A sua vicenda, i giochi sofistici ultra-distinguitori non sono abitualmente altro che una negazione ultima delle distinzioni ed un appello al monismo, principio della filosofia greca (Senofane,

rangerait côte a côte, par exemple, sous la rubrique de matérialisme, KANADA, LEUCIPPE, LUCRECE, LA METTRIE, ou confondrait sous le nom d'intellectuellistes un CONFUCIUS, un PLATON, un Thomas D'AQUIN, un SPINOZA» Masson-Oursel, «Objet et méthode de la philosophie comparée», *Atti...*, p. 167; Paul Masson-Oursel «True Philosophy is Comparative Philosophy», in *Philosophy East and West*, vol. 1, n° 1, 1951; Archie J. Bahm, *Comparative Philosophy. Western, Indian and Chinese Philosophies Compared*, Nueva Delhi, Vikas Publishing House, 1977, p. 4; Giangiorgio Pasqualotto, «Introduzione. Filosofia come comparazione», in Giangiorgio Pasqualotto (ed.) *Simplègadi. Percorsi del pensiero tra Occidente e Oriente*, Padova, Esedra, 2002, pp. 24-25.

² Paul Masson-Oursel, *La philosophie comparée*, Paris, Félix Alcan, 1923, pp. 26-27.

³ «La présente étude voudrait être un essai de logique comparée. Nous prendrons pour point de départ un type de raisonnement qui se rencontre dans le Confucéisme, et nous le confronterons avec d'autres raisonnements que fournissent la spéculation indienne et la philosophie grecque», Paul Masson-Oursel, «Esquisse d'une théorie comparée du sorite», en *Revue de métaphysique et de morale*, n° 6, 20, 1912, p. 810.

⁴ De dos capítulos del *Gongsun Longzi* dice Graham que «are among the few examples in Chinese philosophical literature of sustained systematic reasoning of the kind which European philosophy achieved under the discipline of Greek logic», Angus Charles Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany, SUNY Press, 1990, p. 126.

⁵ «Théodoret semble avoir prêché dans le désert, en prononçant cet adage digne d'inspirer un programme: Δείξει ἐκ συγκρίσεως τὸ διάφορον. Ἐκ παραλλήλου θεώμενος τὸ διάφορον. Ce programme, qui comporte au même titre cette contrapartie: ἐκ παραλλήλου θεώμενος τὸ ὁμοῖον, nous le tenons pour la condition même de l'avenement de la philosophie à la positivité», Paul Masson-Oursel, *La philosophie...*, p. 3. François Jullien insiste ripetutamente sulla importanza delle differenze nella comparazione filosofica.

Parmenide, eppure in senso fisico, Talete e tutti gli altri) e indiana (*Poema del non essere*). I socratici si possono intendere come neo-sofisti, ma anche come neo-eleatici, giacché Parmenide è il padre che Platone non riesce ad ammazzare. Può trovarsi la sua traccia fra i nominalisti medioevali.

I neo-moisti che lottano contro i sofisti della Scuola dei Nomi preparano il cammino ai commentatori taoisti che interpreteranno i sofismi come argomenti in pro del monismo. Ma non sembra in questo caso troppo assurdo interpretare il passato nei confronti del presente, ed è veramente probabile che i sofisti cinesi, come propose il Hu Shih nel 1922, fossero monisti.

In India, i neo (*navya*)-naiyayikas dimostrano lottare contro sofismi in sentenze come “una giara blu è una giara”. I sofismi in India hanno un’origine materialista, come i sofismi di Melisso e gli atomisti, non troppo importanti nella logica greca, ma sì nella filosofia occidentale moderna. Le dimostrazioni di perché una mucca bianca è una mucca di Dignaga e Dharmakirti s’avvicinano a sua vicenda a un nuovo tipo di sofistica attraverso la scolastica, creando nuovi concetti e categorie. E, decisamente, Nagarjuna arriva al monismo assoluto, quello del *Poema del non essere*, il monismo in grado massimo giacché non riconosce differenza fra essere e non essere.

Cerchiamo di dimostrare perciò che la sofistica è uno sviluppo del principio filosofico comune all’origine delle tre tradizioni filosofiche (se intendiamo come monismo il valore del numero nello *Yi Jing*) che intenta dimostrare che tutto è uno, o che non c’è differenza, e, per tanto, *ouk estin antilegein*, idea che si trova già nel *Dialogo pesimistico* accadico. La sofistica mostra che non ci sono differenze, ma insegna a giocare alle differenze: quindi, ispira un misticismo che non trascura la terra; una scienza che vede il suo sistema “come se” fosse vero ma che sa rifiutarlo per altro quando il gioco non è coerente; nonché, ovviamente, un semplice gioco umoristico.

I

PRESENTACIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO

A) “CHINO”. GONGSUN LONG.

1. EL NOMBRE. TRANSLITERACIÓN, HOMÓNIMOS Y SINÓNIMOS.

公孫龍子, en caracteres tradicionales, Gōngsūn Lóng zǐ en *pīnyīn*. Richard Wilhelm lo translitera como *Gungsun Lung*⁶; en la traducción de G. Lepage de la *Geschichte der chinesischen Philosophie* de Zenker⁷ la transcripción alemana aparece adaptada a la francesa, *Koung-soun-loung*; en Léon Wieger, como *Koung-sounn loung*⁸; Marcel Granet sigue el sistema de Séraphin Couvreur y escribe *Kong-souen Long tseu*. Dicho sistema fue remplazado, como es bien sabido, por el de la École Française d'Extrême-Orient. Y no sólo encontramos formas irredentemente galicanas en Ignace Kou Pao-Koh⁹, sino en obras más modernas, como la de Pascal Quignard¹⁰. En textos rusos la forma más habitual es *Гунсунь Лун, Гунсунь Лун-цзы*¹¹; en búlgaro, *Гунсун Лун*¹²; en húngaro, *Kung-szun Lung-Ce*¹³; en *romaji* se translitera *Kōsōnryoshi*¹⁴. En danés se prefiere el *pīnyīn*¹⁵:

⁶ Zhuangzi, *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, Nan Hua dschen ging, aus dem chinesischen verdeutscht und erlautert von Richard Wilhelm*, Jena, E. Diederichs, 1920.

⁷ Ernst Viktor Zenker, *Histoire de la philosophie chinoise*, París, Payot, 1932.

⁸ Léon Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Hien-hien, 1922, 2ª ed.

⁹ Ignace Kou Pao-Koh, *Deux sophistes chinois: Houei Che et Kong-Souen Long*, pról. de Paul Masson-Oursel, París, PUF, *Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises*, VIII, 1953.

¹⁰ Pascal Quignard, *Kong-souen Long. Sur le doigt qui montre cela*, París, Michel Chandeigne, 1990 (1ª ed. de 1977).

¹¹ Cfr. F. S. Вукон, Ф. С. Быков, *Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае*, Moscú, 1966; Yurij Koval'enko, Юрий Коваленко, *История китайской философии*, Moscú, Progress, 1989.

¹² Cfr. Eli Siarova, Ели Сярова, «Към онтологичното доказателство в даоизма», en *Философски алтернативи*, vol. 2, 2001, pp. 90-99.

¹³ Cfr. Ferenc Tókei, *Kínai szofisztika és logika*, Budapest, Balassi Kiadó/ Orientalisztikai Munkaközösség, *Történelem és kultúra*, 13, 1997; Béla Mester: «Mítosz és szó, filozófia és írás hatalom és nyelv. Propylaedumok némely szintesishez írandó marginaliákhoz, II. rész. A szöveg első fele a politikai filozófia kurzus dolgozatai között található», en *Politikafilozófia és kommunikációelmélet*, Budapest, Academia

también en español¹⁶, y será por tanto el sistema que usemos, a pesar de ser completamente extraño para el lector español.

En Peter N. Stearns¹⁷ encontramos las extrañas formas *Gongson*, *Gongzon Longzi*; también en el catalán de Seán Golden¹⁸. Angus Charles Graham pasa del *gwoyeu romatzyh* al Wade-Giles en dos versiones del mismo artículo¹⁹. Lamentablemente, no hemos encontrado una traducción latina ni una forma latinizada, como el *Confucius* de los jesuitas²⁰, ni mucho menos una forma españolizada como el *Conchu* de fray Juan Cobo²¹.

Húngara de las Ciencias, Instituto para la Investigación Filosófica, 1997-98, ed. electrónica apud <http://www.fil.hu/uniworld/egyetem/filtort/dolgozat/mester2.htm>.

¹⁴ Cfr. Koyanagi Shikita, 公孫龍子 [*Kōsōnryōshi*], Tokyo, Kokuyaku Kambun Taisei, 1924.

¹⁵ Cfr. Nikolaj Witte, *En filosofisk analyse af Zhuangzi specielt med henblik på epistemologiske og sprogfilosofiske temaer (A philosophical analysis of Zhuangzi focused on themes of epistemology and philosophy of language)*, en Jesper Garsdal (ed.), *Speciale afleveret sommeren 2005. Afdeling for filosofi*, Århus, 2005, ed. electrónica apud <http://www.kinesiskfilosofi.dk/zhuangzi.pdf>, p. 6 y ss.: «Metodologiske overvejelser: 1.1. Pinyin som valgt transkriptionssystem»; cfr. Jørgen Skov Sørensen, *Sproget som kulturskabende element. Præsentation, undersøgelse og diskussion af en idé, en Aspekter af Østasien-Essays om Kina, Japan og ASEAN*, Århus, Universidad, Østasien Områdestudiet, 1990; David Favrholt, *Kinesisk filosofi*, Copenhagen, Nordisk Forlag, 1996, 2ª ed.; Klaus Bo Nielsen, *Kinesisk filosofi*, Århus, Universidad, 2003.

¹⁶ Gongsun Long, *Libro del maestro Gongsun Long*, trad. de Yao Ning y Gabriel García-Noblejas Sánchez-Cendal, estudio preliminar de Pedro San Ginés Aguilar, Madrid, Trotta, *Pliegos de Oriente*, 2001.

¹⁷ Peter N. Stearns, *The Encyclopedia of World History*, Boston, Houghton Mifflin Company, 2001, p. 49.

¹⁸ «Les “Deu Ales” fan un doble ús del terme *dao*: parlen del *Dao* que no té nom ni forma, i dels *dao*. Cada cosa té el seu *dao*, la seva manera de ser (una idea semblant als ‘universals’ de Gongson Long) o de fer (una idea semblant al compliment de les implicacions dels ‘noms’ del *xingming*)», Seán Golden, «Introducció al pensament xinès», en *Proposta docent de Pensament clàssic d’Àsia Oriental*, Barcelona, Universidad Autónoma, *Masters IBEI*, 2006-2007, ed. electrónica apud <http://selene.uab.es/ceii/AsiaIBEI/apunts.htm>.

¹⁹ Angus Charles Graham «The composition of the Gongsun Long Tzzy», en *Asia Major* (NS), nº 5, 1956, pp. 147–183; «The composition of the Kung-sun Lung Tzū», en Angus Charles Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany, SUNY Press, 1990, pp. 126-166.

²⁰ Philippe Couplet/ Chrétien Herdrich/ Prospero Intorcetta/ François de Rougemont/ André Cramoisy, *Confucius sinarum philosophus, sive Scientia sinensis, latine exposita studio & opera [...]; adjecta est tabula chronologica sinicae monarchiae*, París, Daniel Horthemels, 1687; cfr. otras latinizaciones, como en Matthias Nicolaus Kortholt, *Ad audiendam orationem publicam, de Confutio, antiquo Sinensium philosopho, in Acroaterio Philosophico die XVI. Martii anno MDCCXII. hora antemeridiana X. invitat Matthias Nicolaus Kortholt, Eloqu. & Poës. Prof. Ord.*, Gissae-Hassorum, typis viduae B. Ioh. Reinh. Vulpii, Acad. Typ., 1712.

²¹ Fray Juan Cobo, *Libro chino intitulado Beng Sim Po Cam, que quiere decir Espejo rico del claro corazón o Riquezas y espejo con que se enriquezca y donde se mire el claro y límpido corazón. Traducido en lengua castellana por fray Juan Cobo, de la orden de Santo Domingo. Dirigido al príncipe Don Felipe nuestro*

Así las cosas, no podemos sino justificar actitudes (aunque no obras) como la de James T. Bretzke²²:

«Since this bibliography covers works written over an extensive period of time, various transliteration systems (such as the Wade-Gilles and Pinyin systems for Chinese romanization) have been used. Attempts have been made to cross-reference the same name which would be rendered quite differently in the various systems (such Hsün Tzu and Xunzi), but there is no way in which this could be done in each and every instance [...]».

A todo esto se suma la dificultad de los homónimos y sinónimos. En James Legge²³ leemos la siguiente traducción del *Zhuang Zi* (XXIV, III, 2):

«Hui-dze (again) replied, ‘It is’; and Kwang-dze went on, ‘Very well; there are the literati, the followers of Mo (Tî), of Yang (Kû), and of Ping making four (different schools). Including yourself, Master, there are five. Which of your views is really right? [...] Hui-dze replied, ‘Here now are the literati, and the followers of Mo, Yang, and Ping. Suppose that they have come to dispute with me. They put forth their conflicting statements; they try vociferously to put me down; but none of them have ever proved me wrong –what do you say to this?’».

Este pasaje es paralelo a otro en el que el protagonista es Gongsun Long:

«Dieser Gongsun Long ist also hier keineswegs ein Beispiel für jemanden, der “nur einen Meister hört” (vgl. Mephistos Ratschlag an den Studenten der Theologie im “Faust”), also kein Beispiel für Borniertheit, sondern eher für einen “komparativen Philosophen”, der zwar offen für alles ist, aber keinen Maßstab mehr findet. Er sagt von sich: “I studied painfully the various schools of thought, and made myself master of the

Señor, Manila, 1593, ed electrónica de Manel Ollé Rodríguez, apud <http://www.upf.es/fhuma/eeao/projectes/che/s16/bengsi.htm>.

²² James T. Bretzke, *Bibliography on East Asian Religion and Philosophy*, Nueva York, Edwin Mellen Press, *Studies in Asian thought and religion*, vol. 23, 2001, pp. 2-3.

²³ James Legge, *The Texts of Taoism in two parts*, II, *The Writings of Kwang-dze (XVIII-XXXIII). The T'ai Shang Tractate of Actions and Their Retributions. Appendices I-VIII*, Oxford, Clarendon Press, *The Sacred Books of the East translated by various Oriental scholars and edited by F. Max Müller*, XL, 1891, pp. 99-100.

reasonings of all their masters. I thought that I had reached a good understanding of every subject; but now that I have heard the words of Kwang-sze, they throw me into a flutter of surprise". (nach: Legge, 1977, Bd. 39, S. 387)»²⁴.

En la p. 99, n. 2 del volumen del que hemos tomado nuestra primera cita se identifica a Ping como «The name of Kung-sun Lung, the Lung Li-khân of Bk. XXI. par. 1»²⁵, con lo cual Gongsun Long sería en el primer caso objeto de comparación y en el segundo el comparatista. D. C. Lau no lo tendrá tan claro²⁶, y Angus Charles Graham confiesa abiertamente que «Ping has not been firmly identified»²⁷.

A esta complicación hay que sumar un homónimo: «Es gibt auch einen Konfuzianer dieses Namens, einen Schüler des Konfuzius mit dem Beinamen Tse Schi, 子石, welcher 498 v. Chr. geboren wurde»²⁸.

2. EL HOMBRE Y EL CABALLO. TESTIMONIOS E INTERPRETACIONES

David Shepherd Nivison resume así lo que sabemos sobre la historia de nuestro hombre: «Gongsun Long 公孫龍, a native of Zhao, is a horse of a different color. Probably born about 320 B.C., and eventually a client of the Lord of Pingyuan 平原 (308-251) in Zhao

²⁴ Franz Martin Wimmer, *Geschichte des Philosophierens. China. Achsenzeit*, Viena, Universidad, 1999, ed. electrónica apud <http://homepage.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/skriptphg1china1.html - fnB58>, n. 59; Legge anota sobre este pasaje: «The grandson (Kung-sun) of one of the rulers of Kâo (one of the three states into which the great state of Zin had been broken up). He has come down to us as a philosophic sophist, whose views it is not easy to define. See Mayers's Manual, p. 288, and Book XXXIII, par. 7», *loc. cit.* en Wimmer, n. 2.

²⁵ Cfr. p. 43: «When Dze-fang went out, the marquis Wân continued in a state of dumb amazement all the day. He then called Lung Li-khin, and said to him, 'How far removed from us is the superior man of complete virtue! Formerly I thought the words of the sages and wise men, and the practice of benevolence and righteousness, to be the utmost we could reach to. Since I have heard about the preceptor of Dze-fang, my body is all unstrung, and I do not wish to move, and my mouth is closed up, and I do not wish to speak; – what I have learned has been only a counterfeit of the truth».

²⁶ «Leaving on one side the question as to who Ping was –and the answer is certainly not relevant to our question–, Chuang Tzu has named only three schools of thought, viz. Ju, i.e., the Confucian school, Mo, i.e., the school of Mo Tzu, and Yang, i.e. the school of Yang Chu», Lao Tzu [Lao Zi], *Tao Te Ching*, trad. de D. C. Lau, Londres, 1963, p. 98.

²⁷ Angus Charles Graham, *Disputers...*, p. 117.

²⁸ Alfred Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburgo, Cram, De Gruyter & Co., 1964, p. 436, n. 2.

[...]»²⁹, y remite a propósito de las fechas a Qian Mu³⁰. Nosotros dependeremos en nuestra exposición fundamentalmente de Angus Charles Graham³¹, quien a su vez se sirve abundantemente de Hu Daojing³².

El testimonio más antiguo es el de Huan Tan (桓譚, fl. 25 d.C.), que dice de nuestro personaje: «公孫龍，六國時辯士也，為堅白之論，假物取譬，謂白馬為非馬。非馬者，言白所以名色，馬所以名形也，色非形，形非色»³³.

2.1. MATERIALISMO HISTÓRICO

En el *Kongcongzi* (孔叢子), atribuido a Kong Fu (孔鮒, † 208 d.C), pero recopilado en realidad por Wang Su (王肅, † 256), leemos la siguiente anécdota (12.2; el cap. 12 es la biografía de Gongsun Long):

«公孫龍又與子高記論於平原君，所辨理至於臧三耳。公孫龍言臧之三耳甚辨析。子高弗應俄而辭出。明日復見平原君曰：「疇昔公孫之言信辨也。先生實以為何如？」答曰：「然幾能臧三耳矣。雖然實難僕願得又問於君。今為臧三耳甚難而實非也。謂臧兩耳甚易而實是也。不知君將從易而是者乎？亦從難而非者乎？」平原君弗能應。明日謂公孫龍曰：「公無復與孔子高辨事也。其人理勝於辭。公辭勝於理。辭勝於理終必受誣»³⁴.

²⁹ David Shepherd Nivison, «The Classical Philosophical Writings» en Michael Loewe/ Edward L. Shaughnessy (eds.), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*, Cambridge, Universidad, 1999, p. 782.

³⁰ Op. cit, p. 68: Qian Mu, 錢穆, *Xian Qin zhuzi xinian (wai yi zhong)*, 先秦諸子繫年 (外一種), Shijiazhuang Shi, 石家莊市, Hebei jiao yu chu ban she 河北教育出版社, 2002, p. 619.

³¹ Angus Charles Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, pp. 149-166.

³² Hu Daojing, 胡道靜, *Gongsun Longzi Kao*, 公孫龍子考, Beijing, Commercial Press, 1937.

³³ *Xinlun*, 464/5A/11-13; Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 157, traduce: «Kung-sun Lung was a dialectician of the time of the Six Kingdoms. He wrote essays on 'Hard and White' and used things to illustrate his case, saying that a white horse is not a horse. To show that it is not a horse, he said that 'white' is that by which one names the colour, and 'horse' that by which one names the form; the colour is not the form and the form is not the colour».

³⁴ En Ulrich Theobald, *Chinese Literature*, 2000, ed. electrónica apud <http://www.chinaknowledge.de/Literature/Classics/kongcongzi.html>; Theobald añade la traducción de Yoav Ariel: «Gongsun Long and Zigao met once more for a general debate at prince Pingyuan's palace. While they were debating the principle of right and wrong, they came across the case of "Zang has three ears". Gongsun Long presented the case of Zang's three ears in a perfected style of eloquence. Zigao did not answer and abruptly left. The next day he had another audience with prince Pingyuan. The prince said: "Yesterday, Gongsun Long's words were truly well argued. What do you, sir, really think of them?" Zigao

Yurij Koval'enko hace una interpretación de la oposición descrita por Pingyuan que no parte tanto de los textos chinos como de la historiografía marxista, adquiriendo, por tanto, rasgos deformantes y exagerados:

«Появление номиналистов связано с происходившими в период Чуньцю — Чжаньго социальными изменениями, затронувшими сферу идеологии, и является логическим развитием споров, которые в то время велись в философии по поводу “названия” и “сущности”. Вслед за крушением рабовладельческого и появлением феодального строя между “названиями”, отражавшими иерархические отношения старого рабовладельческого общества, и “сущностью”, отражавшей отношения во вновь возникшем феодальном обществе, обнаружились острые противоречия»³⁵.

2.2. ARMAMENTISMO

Lu Deming (陸德明, 556-627), citando a Sima Biao (司馬彪, 240-306), dice que «Kung-sun Lung had a method of tempering swords, which was called ‘hardness and whiteness’», y en ello insiste el comentario al *Shiji* (史記) de Pei Ying (裴駰, de la dinastía Song)³⁶.

2.3. PACIFISMO

En el *Lie zi* (4/7A-B) se cuenta una anécdota suya con el Rey de Wei (魏); siguiendo a Lü Buwei (呂不韋, † 235), Fung Yu-Lan recuerda que

replied: “Indeed, he was almost able to show that Zang has three ears. Nevertheless, it is really difficult. I should like to ask you another question. To make Zang have three ears is extremely difficult and in fact wrong. To say Zang has two ears is very easy and in fact right. I do not know if you would rather take the easy way and be right, or take the difficult way and be wrong”. The prince Pingyuan was unable to answer. The next day he said to Gongsun Long: “Do not ever argue with Kong Zigao. In his character, principle prevails over words; in your, words prevail over principle. When one’s words prevail over one’s principle, one will always be defeated”»

³⁵ Yurij Koval'enko, *Istorija...*, 12.

³⁶ Cfr. Angus Charles Graham, *Studies...*, pp. 160-161.

«Once he urged Kings Chao of Yen (311-279) and Hui of Chao (298-265) to cease war, saying “The idea in ceasing war springs out of a mind holding universal love toward the world” {*Lü-shih Ch'un Ch'iu* (XVIII, 1), p. 292}»³⁷.

2.4. MOÍSMO

Para Jean-Paul Reding,

«Two political principles are prominent in this text: the idea of pacifism ('stop war', *yan bing*) and that of universal love (*jian ai*). Both are Mohist principles {Gongsun Long has perhaps been a Mohist student, for he uses, in his dialectical treatises, also the technical terms of the Later Mohists}»³⁸.

Sin embargo, esos préstamos neo-moístas se encuentran en las partes consideradas espurias³⁹. David Nivison sugiere otra adscripción, haciendo notar que

«he was an admirer of a certain Win Wenzhi, who was an associate of Song Xing, and he shared the latter's engaged pacifism {On the relation between Song Xing, Yin Wen, and Gongsun Long, see Qian Mu, *Xian Qin zhuzi xinian*, pp. 378-79; and John Knoblock, *Xunzi*, vol. I, p. 62}»⁴⁰.

A fin de cuentas, «Pacifism was a tenet held by many men of that time, however», como añade Fung Yu-Lang inmediatamente en el paso que citamos antes⁴¹ (aquel tiempo, por otra parte, era el de los Reinos Combatientes, así que no es sorprendente el surgimiento de teorías pacifistas). No supone adscripción a ninguna escuela. Además, como muy agudamente observa Jean-Paul Reding,

³⁷ Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, I, *The Period of the Philosophers (from the beginnings to circa 100 B.C.)*, trad. de Derk Bodde, Nueva Jersey, Universidad de Princeton, 1983 (reimp. de la 2ª ed. de la trad. de 1937; original de 1931), p. 203; cfr. Arthur Waley, *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*, Nueva York, Grove Press, 1988, p. 78.

³⁸ Jean-Paul Reding, *Comparative Essays in Early Greek and Chinese Rational Thinking*, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 28.

³⁹ Cfr. Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 138.

⁴⁰ David Nivison, «The Classical Philosophical...», p. 782.

⁴¹ Fung Yu-Lan, *A History...*, p. 203.

«Gongsun Long, in an almost Socratic manner, shows that his interlocutor is not consistent with himself and that his behaviour is self-contradictory [...] But the most important aspect is that Gongsun Long here only shows that the King is not consistent with himself»⁴².

Gongsun Long no ataca la guerra, sino la contradicción de que queriendo la paz se celebren las victorias y se deploren las derrotas, en lugar de lamentar toda acción bélica independientemente de su resultado.

2.5. CONFUCIANISMO

Como el pacifismo, las enseñanzas de Confucio pueden considerarse un patrimonio común, y no hace de Gongsun Long un confuciano en sentido estricto el que aparezca sirviéndose de las palabras del Maestro para confundir a su mismísimo descendiente, Kong Chuan, en «跡府», 3.4:

«且白馬非馬，乃仲尼之所取。龍聞楚王張繁弱之弓，載亡歸之矢，以射蛟口於雲夢之圃，而喪其弓。左右請求之。王曰：‘止。楚人遺弓，楚人得之，又何求乎？’仲尼聞之曰：‘楚王仁義而未遂也。亦曰人亡弓，人得之而已，何必楚？’若此，仲尼異‘楚人’與所謂‘人’。夫是仲尼異‘楚人’與所謂‘人’，而非龍‘白馬’於所謂‘馬’，悖”。跡府：“先生修儒術而非仲尼之所取，欲學而使龍去所教，則雖百龍，固不能當前矣”。孔穿無以應焉»⁴³.

⁴² Jean-Paul Reding, *Comparative...*, p. 28.

⁴³ «Finalmente, veréis cómo mi tesis “un caballo blanco no es un caballo” está en la línea de Confucio: Ha llegado a mis oídos la siguiente historia: En una ocasión, el rey de Chu fue a cazar al coto imperial del lago de Yunmeng. Llevaba un arco *fanruo* y flechas *wanggu*. Tras haber estado flechando cocodrilos y rinocerontes, se le perdió el arco. Su escolta le pidió permiso para ir a buscarlo. “No”, dijo el rey, “porque siendo a mí, el rey de Chu, a quien se le ha perdido el arco, será alguien de Chu quien lo encuentre, así que, ¿para qué ir a buscarlo?”. Cuando Confucio se enteró de la anécdota dijo: “este rey obra con rectitud y bondad, pero nunca será un gran monarca, pues ¿para qué aclarar que ambos, tanto quien había perdido el arco como el que habría de encontrárselo, eran del reino de Chu?”. En la respuesta de Confucio se ve cómo también él consideraba que lo que llamamos “una persona” no es lo mismo que “una persona de Chu”. Y he aquí vuestra tercera contradicción: Haberme pedido que abandone mis ideas de que “un caballo blanco no es un caballo” cuando Confucio también veía que aquello a lo que nos referimos al decir “una persona de Chu” no es lo mismo que “una persona”. En suma, que si por una parte seguís las enseñanzas de Confucio, por la otra estáis rechazando lo que Confucio sostiene, y que si por una queréis estudiar conmigo, por otra

Léon Wieger⁴⁴, ante esta anécdota del *Lie zi*:

«*Hoei-yang*, parent de *Hoei-cheu*, et sophiste comme lui, étant allé visiter le roi *K'ang* de *Song*, celui-ci trépigna et toussa d'impatience à sa vue, et lui dit avec volubilité : —Ce que j'aime, moi, c'est la force, la bravoure ; la bonté et l'équité sont des sujets, qui ne me disent rien ; vous voilà averti ; dites maintenant ce que vous avez à me dire. —Justement, dit *Hoei-yang*, un de mes thèmes favoris, c'est d'expliquer pourquoi les coups des braves et des forts restent parfois sans effet ; vous plairait-il d'entendre ce discours-là ? —Très volontiers, dit le roi. —Ils restent sans effet, reprit le sophiste, quand ils ne les portent pas. Et pourquoi ne les portent-ils pas ? Soit parce qu'ils n'osent pas, soit parce qu'ils ne veulent pas. C'est là encore un de mes thèmes favoris... Mettons que ce soit parce qu'ils ne veulent pas. Pourquoi ne le veulent-ils pas ? Parce qu'il n'y aura aucun avantage. C'est encore là un de mes sujets favoris... Supposons maintenant qu'il y ait un moyen d'obtenir tous les avantages, de gagner le cœur de tous les hommes et de toutes les femmes de l'empire, de se mettre à l'abri de tous les ennuis, ce moyen, n'aimeriez-vous pas le connaître ? —Ah que si ! fit le roi. —Eh bien, dit le sophiste, c'est la doctrine de Confucius et de *Mei-ti*, dont tout à l'heure vous ne vouliez pas entendre parler. Confucius et *Mei-ti*, ces deux princes sans terre, ces nobles sans titres, sont la joie et l'orgueil des hommes et des femmes de tout l'empire. Si vous, prince, qui avez terres et titres, embrassez la doctrine de ces deux hommes, tout le monde se donnera à vous, et vous deviendrez plus célèbre qu'eux, ayant eu le pouvoir en plus. Le roi de *Song* ne trouva pas un mot à répondre. *Hoei-yang* sortit triomphant. Il était déjà loin, quand le roi de *Song* dit à ses courtisans : —Mais parlez donc ! cet homme m'a réduit au silence!»,

aclara⁴⁵:

«*Hoei-yang* n'était pas disciple de Confucius. Mais le triomphe des sophistes consistait à mettre leur adversaire à quia sur sa propre thèse. Le roi de *Sang* ayant commencé par

me pedís que abandone mis ideas. ¿Acaso existe un maestro como el que buscáis? No, ni entre mil lo hallaríaís. Esto es lo que le contestó Gongsun Long, quedando Kong Chuan sin saber cómo responderle», Gongsun Long, *Libro...*, pp. 69-70.

⁴⁴ Léon Wieger, *Les pères du système taoïste. Lao-tzeu, Lie-tzeu, Tchoang-tzeu*, Paris, Les Belles Lettres, 1950, ed. electrónica de Pierre Palpant, Chicoutimi, Universidad del Quebec, 2004, apud http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/chine_index.html, pp. 84-85.

⁴⁵ Loc. cit., n. 9.

déclarer qu'il détestait le Confucéisme, *Hoëi-yang* lui prouve, sans y croire, que c'est la meilleure des doctrines».

Ni siquiera lo convierte en confuciano el «疾名實之散亂，因資材之所長，為“守白”之論»⁴⁶ de «跡府», 1, obviamente radicado en una respuesta de Confucio (*Sishu*, 四書, «Lunyu, 論語», 13.3):

«子路:子路曰:“衛君待子而為政,子將奚先?”子曰:“必也正名乎!”子路曰:“有是哉,子之迂也!奚其正?”子曰:“野哉由也!君子於其所不知,蓋闕如也。名不正,則言不順;言不順,則事不成;事不成,則禮樂不興;禮樂不興,則刑罰不中;刑罰不中,則民無所措手足。故君子名之必可言也,言之必可行也。君子於其言,無所苟而已矣”».

Angelo Zottoli traduce *reformare appellationem*⁴⁷; Séraphin Couvreur, *réforme des noms*⁴⁸, y añade un útil comentario:

⁴⁶ Gongsun Long, *Libro...*, pp. 67-68, «entristecido por el caos de que no se llamaran a las cosas por su nombre, gracias a su gran inteligencia y a su gran talento enunció ensayos acerca de lo blanco».

⁴⁷ «Tse lou ait: Wei princeps expectat magistrum, ut fungaris magistratu: magister quid prius praestiturus? Confucius respondit: quod potissimum, nonne reformare appellationem? Tse Ion exclamavit: estne ita? magister digreditur; quorsum haec reformatio? Confucius respondit quam rusticus iste Yeou! Sapiens in iis, quum ipse necdum perceperit, quippe omittentis instar. Si titulus non sit rectus, tunc appellatio non probatu); si appellatio non probetur, tunc res non perficientur; si res non perficiantur, tunc officia et harmonia non floreant; si officia et harmonia non floreant, tunc supplicia et poenae non quadrabunt; si supplicia et poenae non quadrent, tunc populus non habet ubi ponat manus et pedes. Ideo sapiens princeps quod nominat, certe decebit denominari; et quod denominat, certe licebit peragi: sapiens princeps in suis appellationibus nihil habet quod temere sit, idque totum est», Angelo Zottoli, *Cursus Litteraturae Sinicae neo-missionariis accomodatus, auctore P. Angelo Zottoli S. J. e missione Nankinensi, volumen secundum pro inferiore classe, studium classicorum*, Chang-hai, Ex typographia Missionis Catholicae, in Orphanotrophio Tou-sè-vè (Tou-chan-wan), 1879, *Confucii Dissertae sententiae*, VII, 3.

⁴⁸ «Tzeu lou dit: —Si le prince de Wei vous attendait pour régler avec vous les affaires publiques, à quoi donneriez-vous votre premier soin? —A rendre à chaque chose son vrai nom, répondit le Maître. —Est-ce raisonnable? répliqua Tzeu lou. Maître, vous vous égarez loin du but. A quoi bon cette réforme des noms? Le Maître répondit: —Que Iou est grossier! Un homme sage se garde de dire ou de faire ce qu'il ne sait pas. Si les noms ne conviennent pas aux choses, il y a confusion dans le langage. S'il y a confusion dans le langage, les choses ne s'exécutent pas. Si les choses ne s'exécutent pas, les bienséances et l'harmonie sont négligées. Les bienséances et l'harmonie étant négligées, les supplices et les autres châtimens ne sont pas proportionnés aux fautes. Les supplices et les autres châtimens n'étant plus proportionnés aux fautes, le peuple ne sait plus où mettre la main ni le pied. “Un prince sage donne aux choses les noms qui leur conviennent, et chaque

«K'ouai kouei, héritier présomptif de Ling, prince de Wei, honteux de la conduite déréglée et licencieuse de sa mère Nan tzeu, voulut la tuer. N'ayant pas réussi, il s'enfuit. Le prince Ling voulut nommer Ing son héritier. Ing refusa. A la mort du prince Ling, sa femme Nan tzeu nomma Ing héritier de la principauté. Ing refusa de nouveau. Elle donna la principauté à Tche, fils de K'ouai kouei, afin d'opposer le fils au père. Ainsi, Kouai kouei, en voulant tuer sa mère, avait encouru la disgrâce de son père; et Tche, en prenant l'autorité princière, faisait opposition à son père K'ouai kouei. Tous deux étaient comme des hommes qui n'auraient pas eu de père. Evidemment, ils étaient indignes de régner. Si Confucius avait été chargé du gouvernement, il aurait commencé par corriger les appellations (celui-là seul aurait porté le nom de père ou de fils qui en aurait rempli les devoirs). Il aurait fait connaître au chef de l'empire l'origine et tous les détails de cette affaire ; il l'aurait prié d'ordonner à tous les seigneurs de la contrée de reconnaître Ing pour héritier de la principauté. Dès lors, la loi des relations entre le père et le fils aurait été remise en vigueur. Les noms auraient repris leur véritable signification, la loi naturelle aurait été observée, le langage aurait été exempt d'ambiguïté, et les choses auraient été exécutées».

Esto puede contrastarse con afirmaciones parecidas en Occidente, como cuando Andrea de Pace dice «Patet ergo quod ad hoc ut rex sit rex non nomine solum, sed re et nomine et quod utiliter et naturaliter dominetur, oportet quod vigeat prudentia, quia si prudens est cuncta bene disponet»⁴⁹, o cuando Sir Gervase Lucas hace ondear en su estandarte desde 1642 «Ut rex, sit rex»⁵⁰, ejemplos mucho más concretos que la definición de verdad de Isaac Israelí, *De definitionibus*, citado varias veces por Sto. Tomás de Aquino, «veritas est adaequatio rei et intellectus»⁵¹.

chose doit être traitée d'après la signification du nom qu'il lui donne. Dans le choix des noms il est très attentif», Confucio, *Les quatre livres*, III, *Entretiens de Confucius et de ses disciples*, trad. de Séraphin Couvreur, Paris, Club des Libraires de France, 1956, ed. electrónica de Pierre Palpant, Chicoutimi, Universidad del Quebec, 2004, apud *Chine ancienne*, p. 94.

⁴⁹ Diego Ciccarelli, «L'immagine del principe nei *Sermones* di Andrea de Pace O. Min.», en *Pan*, vols. 18-19, 2001, *Miscellanea di studi in memoria di Cataldo Roccaro*, pp. 47-68, p. 66, mal editado porque pone un punto antes de oportet.

⁵⁰ Cfr. Eliot Warburton, *Memoirs of Prince Rupert, and the Cavaliers: Including Their Private Correspondence, Now First Published From the Original Manuscripts*, Londres, Richard Bentley, 1849, III, p. 98.

⁵¹ Cfr. François Jullien, *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, versión española, *Un sabio no tiene ideas*, trad. de Anne-Hélène Suárez Girard, Madrid, Siruela, 2001, p. 90.

Pero la traducción más difundida es la de James Legge, que consagra el sintagma *rectificación de los nombres*.

«Zilu said, “The ruler of Wei has been waiting for you, in order with you to administer the government. What will you consider the first thing to be done?” The Master replied, “What is necessary is to rectify names”. “So, indeed!” said Zilu. “You are wide of the mark! Why must there be such rectification?” The Master said, “How uncultivated are you, You! A superior man, in regard to what he does not know, shows a cautious reserve. If names be not correct, language is not in accordance with the truth of things. If language be not in accordance with the truth of things, affairs cannot be carried on to success. When affairs cannot be carried on to success, proprieties and music will not flourish. When proprieties and music do not flourish, punishments will not be properly awarded. When punishments are not properly awarded, the people do not know how to move hand or foot. Therefore a superior man considers it necessary that the names he uses may be spoken appropriately, and also that what he speaks may be carried out appropriately. What the superior man requires, is just that in his words there may be nothing incorrect”»⁵².

3. EL LIBRO

En el comentario de Zhang Zhan (張湛, s. IV), a propósito de la aporía del caballo, se lee, según traducción de Angus Charles Graham⁵³: «This essay is preserved, and there are many who argue over it but none of them fully understands it. Therefore I pass over it without discussing it», de donde se deduce que el diálogo existía antes del siglo VII, que era ininteligible, que se consideraba que el original perduraba y que, al mismo tiempo, había otros libros que defendían la tesis del caballo: en el *Shi shuo xin yu* (世說新語) se dice que Ruan Yu (阮裕) escribió uno para Xie An (謝安, 320-385); a su vez, el comentario de Liu Jun (劉峻, 462-521) a este pasaje presenta una cita de Gongsun Long que no coincide con el libro conservado con su nombre (que se compone de *Ji fu*, 跡府; *Bai ma lun*, 白馬論; *Zhi wu lun*, 指物論; *Tong bian lun*, 通變論; *Jian bai lun*, 堅白論; y *Ming shi lun*, 名實論), mencionado en la bibliografía de la *Historia de los Han* (漢書, «百

⁵² Tomamos tanto la traducción de Legge como el texto chino de Ulrich Theobald, «Lunyu 論語 “The Analects of Confucius”», en *Chinese Literature*, 2000, ed. electrónica apud <http://www.chinaknowledge.de/Literature/Classics/lunyu.html>.

⁵³ Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 157.

衲», 10/17B/8), que dice que consta de 14 *piān* (篇), y en la *Bibliografía de la Nueva historia de los Tang* (新唐書經籍志; la bibliografía de la Antigua historia está tomada del epítome de un libro perdido terminado en el año 722, y la de la nueva de los catálogos del período Kaiyuan, 開元, 713-742). El autor de un anónimo *Ni Gongsun Longzi lun* (擬公孫龍子論) contenido en la antología *Brotos y flores del jardín de la literatura* (*Wen yuan ying hua*, 文苑英華, 758/8B-10A) dice haber recibido el *Gongsun Longzi* el día 1 de febrero del año 672, y que se compone de 6 *piān*, cifra en la que coinciden Zheng Qiao (鄭樵/郑樵, 1104-1162), Chen Zhensun (陳振孫, ca. 1190-1249) y Song Lian (宋濂, 1310-1381). Pero en la bibliografía de la *Historia de los Sui* (隋書) aparece un *Shou bai lun* (守白論), título que Cheng Xuan-ying (成玄英, fl. 631-652) en su comentario al *Zhuang Zi* (莊子) atribuye a Gongsun Long y que coincide con el testimonio del texto introductorio del libro tal y como nos ha llegado (A, 1A/5, en Graham). Sin embargo, Lu Sheng (魯勝, fl. 291), en el prólogo a su edición del *Canon* moísta, conservado en el la *Historia de los Jin* (晉書) dice que todos los escritos de la Escuela de los Nombres se perdieron, salvo una cantidad exigua de textos de los que logró reunir 2 *piān*. Para Graham, entre estos textos no pudo estar el discurso *Duro y blanco*, ya que nadie parece conocerlo antes de la dinastía Tang⁵⁴; el capítulo del caballo, sin embargo, puede remitir a un material originario, así como el *Zhi wu lun*, aunque más embrollado⁵⁵.

4. HOMBRE, LIBRO Y CABALLO CONSIDERADOS COMO *FLATUS VOCIS*.

4.1. GONGSUN LONG.

Lo que sabemos de Gongsun Long, a fin de cuentas, es que fue un hombre de Zhao que defendió dilécticamente la tesis de que un caballo blanco no es un caballo, de lo que probablemente queda un reflejo en el segundo capítulo del libro que lleva su nombre (y

⁵⁴ Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 161.

⁵⁵ Cfr. Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 164 y ss.; Alfred Forke veía lo que seguía al argumento “derecha e izquierda” como extraño y probablemente espurio; cfr. Alfred Forke, «The Chinese sophists. Complete Translation of Teng Hsi-tzu, Hui-tzu and Kung-sun Lung-tzu», *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, Shanghai, vol. XXXIV, nº 3, 1901-1902, p. 74, n. 47; Alfred Forke, *Geschichte der alten...*, p. 438: «Gründe dafür werden nicht angegeben, aber das Kapitel II vom weißem Pferde scheint eine Art Begründung für diese seltsame Behauptung zu sein. Kapitel III ist sehr sophistisch und nur bei größter Anspannung zu verstehen. Man wird beim Lesen dieses Wortgeplänkels ganz schwindeling»; para pruebas lingüísticas y lógicas, vid. Angus Charles Graham, *Studies...*, pp. 126-136).

que parece que antes se llamó de otra manera). Y aun ni esto sabemos con entera certeza, ya que, como leemos, en nota y entre paréntesis, en David Shepherd Nivison⁵⁶, «The Han Feizi [Sibu beiyao ed.], II [32 “Wai chu shuo, Zuo, Shang”], 42, says that the “white horse” paradox was defended by a certain Ni Yue of Song, against the Jixia dialecticians –without mentioning Gongsun Long». Así que todo lo que tenemos de este nominalista⁵⁷ es justamente un nombre, «flatus vocis». Y aun ni esto, ya que, a pesar de los esfuerzos de Bernhard Karlgren⁵⁸, desconocemos su pronunciación. Ni siquiera al escribir 公孫龍子 aferramos ninguna realidad, porque no se parecen estos caracteres al *liùguó wénzi* en que él los escribiría⁵⁹.

4.2. EL CABALLO

También hemos perdido la imagen de su caballo: como recuerda Peter Hopkirk, todo cambió radicalmente tras

«el hallazgo en Ferghana de una sorprendente raza de caballos de guerra de linaje “celestial”, según Zhang. Rápidos, grandes y poderosos, estos caballos constituyeron una auténtica revelación para los chinos, que hasta entonces sólo habían utilizado los caballos locales, pequeños y lentos, hoy llamados de Prejevalsky y que únicamente se conservan en los zoos. [...] Aunque se extinguieron hace mucho tiempo, estos “caballos celestiales” fueron immortalizados por los escultores y otros artistas de las dinastías Han y Tang. El ejemplo más espléndido es el Caballo volador, una escultura anónima en bronce de la dinastía Han, famosa en todo el mundo, que los arqueólogos chinos descubrieron en 1969 en la Ruta de la Seda, cerca de Xian, la antigua capital del emperador Wu Di»⁶⁰.

⁵⁶ «The Classical Philosophical...», p. 782.

⁵⁷ Cfr. Jana S. Rošker, «Nomenalistična logika šole imen (*Ming jia* 家)», en *Azijske in afriške študije*, vol. 8, nº 3, 2004, pp. 107-142; y esta curiosa glosa rusa: «которых ханьский историк Сыма Тань назвал *минцзя* (номиналисты, букв.: “оперирующие названиями”)», Yurij Koval’enko, *Historija...*, 12.

⁵⁸ cfr. William H. Baxter, *A Handbook of Old Chinese Phonology*, Berlín, Walter de Gruyter, *Studies and Monographs*, 64, 1996, p. 27 y ss.

⁵⁹ Cfr. Jerry Norman, *Chinese*, Cambridge, Universidad, Cambridge Language Surveys, 1988, p. 64.

⁶⁰ Peter Hopkirk, *Demonios extranjeros en la Ruta de la Seda*, Barcelona, Laertes, 1997, pp. 29-54, ed. electrónica apud <http://www.upf.es/materials/huma/central/historia/monsinic/abast/hopkirk.htm>.

Naturalmente, es preferible la versión de Abel Rémusat⁶¹, que traduce la historia completa:

«Il y a d'excellens chevaux qui suent le sang. On raconte qu'ils descendent d'un cheval céleste. Il y a dans le pays du Grand-Wan une haute montagne, sur le sommet de laquelle habite un cheval dont il est impossible de se rendre maître. On prend donc des cavales de différentes couleurs, et on les établit au pied de la montagne pour faire produire des poulains. Ce sont ceux qui suent le sang, et c'est pour cette raison qu'on les appelle chevaux descendys du cheval céleste. Tchang-kian en parla le premier à Wou-ti de la dynastie des Han. Ce prince chargea des envoyés de porter dans le Wan des sommes d'argent et un cheval d'or, pour obtenir de ces excellens chevaux de Wan. Mais le roi du pays se fiant à l'extrême éloignement de la Chine, qui rendait impossible d'y envoyer des armées considérables, fit tuer les ambassadeurs chinois»⁶²;

acabada la guerra provocada por esto,

«Les habitans coupèrent la tête à la veuve de leur roi, et offrirent des chevaux aux Chinois; ceux-ci prirent plusieurs dizaines de chevaux de la race la plus estimée, et trois mille étalons et jumens de seconde qualité et au-dessous [...] Les Wan offrirent de nouveau un tribut, consistant en chevaux qui suaient le sang, sous Ming-ti de la seconde dynastie de Wei; la sixième année Ho-phing, et sous Hiao-wen-ti, la troisième année Tai-ho. Le royaume de Sou-touï-cha-na (Osrushnah), qui fut connu sous les Souï (au sixième siècle), n'est autre que le pays des Grands-Wan, au temps des Han»⁶³;

A partir de la dinastía Han cambia radicalmente la imagen que del caballo tienen los artistas, los filósofos y los literatos, sin olvidar que en el mundo de la representación las imágenes son ya radicalmente distintas entre sí según sean de uno u otro autor, sin necesidad de cambios externos:

⁶¹ Abel Rémusat, «Sur quelques peuples du Tibet et de la Boukharie, tiré de l'Ouvrage de Ma-touan-lin, et traduit du chinois», en Abel Rémusat, *Nouveaux mélanges asiatiques: ou, Recueil de morceaux de critique et de mémoires, relatifs aux religions, aux sciences, aux coutumes, à l'histoire et à la géographie des nations orientales*, Paris, Schubart & Heideloff, Librairie orientale de Dondey-Dupré père et fils, 1829, pp. 186-284.

⁶² Op. cit., pp. 200-201.

⁶³ Op. cit., p. 202-203.

«El pintor de caballos más famoso de la época Tang fue Han Gan, que vivió en la primera mitad del siglo VIII y al que se le atribuye haber pintado caballos con una naturalidad sin parangón. Al parecer, conseguía pintar el caballo en una posición que expresaba el carácter noble e incluso los cambios de humor del animal. El emperador Tang Xuangzong le ordenó enseñar a unos discípulos la representación de caballos, aunque, comparados con los del maestro, los resultados parece que fueron siempre insatisfactorios. Zhang Yanuang escribe en su *Lidai ming hua jing* (panorama de la pintura) sobre la relación del profesor y los alumnos: “Algunos se abrían por sí mismos las puertas y las ventanas; otros ni siquiera alcanzaban la puerta o las paredes externas”. Si observamos las representaciones de caballos de Han Gan –por ejemplo, El caballo del claro de luna en el Metropolitan Museum de Nueva York–, de cuerpos gruesos y actitudes estáticas, es difícil adaptarse a la sensibilidad estética de sus contemporáneos y suscribir sus elogios. Desde la perspectiva actual, existen escenas mucho más bellas, vivaces y expresivas que las de los animales atados a una estaca de Han Gan»⁶⁴.

Sin duda, los visitantes no pueden dejar de notar la diferencia entre los caballos vivos y los de piedra.

«Ay muchos cavallos, pero pequeños y ruines y que quando llovía caían con nosotros. Llevan un frenillo con su silla y los estribos de palo. No usan espuelas, sino un mozo con un açote tras cada caballo. Ni son ligeros ni fuertes, ni para cossa de guerra. La comida dellos y de las demás bestias es arroz por mondar»⁶⁵,

escribe Alonso Sánchez.

John Francis Davis testimonia:

«About noon on the 16th our attention was excited by two large and rudely-sculptured figures of horses, which I went on shore to examine. They stood at the distance of about a dozen paces apart, and facing each other. In height they exactly corresponded to the

⁶⁴ Sabine Hesemann, «China», en Gabriele Fahr-Becker, ed., *Ostasiatische Kunst*, ed. española de Ambrosio Berasain Villanueva & al. como *Arte asiático*, Bérghamo, Könemann, 1999, p. 139. La autora prefiere el anónimo *Rollo de los cien caballos* del Museo-Palacio de Beijing.

⁶⁵ Alonso Sánchez, *Relación de las cosas particulares de la China, la qual escribio el P. Sanchez de la Compañía de Jesús que se la pidieron para leer a su Magestad el Rey Don Felipe II estando indispuesto*, Madrid, 1588, Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 287, fols. 198-226, ed. electrónica apud <http://www.upf.es/fhuma/eeao/projectes/che/principal.htm>

common Chinese horse, but were terribly out of proportion in every part; and their legs, in particular, looked as if they were grievously afflicted with elephantiasis. I guessed at once that they were sepulchral, and had reference to some one buried near the place. In the play of “An Heir in Old Age”, some one asks, “Where are the tigers and the goats of stone?”, –alluding to the tombs»⁶⁶.

Pero ni siquiera queda claro qué era un caballo chino en la Antigüedad, y, así como pusimos en cuarentena la definición de “indianeidad”, puede también cuestionarse qué es *Chineseness*⁶⁷:

«Ya en el neolítico se había manifestado la inexistencia de una cultura china central. También los hallazgos de la época más reciente, como las esculturas mencionadas de Sichuan o de las culturas que existían de forma contemporánea a las de Zhou o Han, que habían creado un arte y unas formas de expresión que no se adaptaban en absoluto a la verdadera imagen de la cultura china central, siguieron haciendo tambalearse la imagen que Clunas calificó tan certeramente de “chinitud” [...] Los Shang utilizaban un carro de guerra tirado por caballos, pero posiblemente en otras partes también se conocía la doma del caballo, de manera que era necesario realizar incursiones para conseguir buenos caballos. “El día Chia-Ch’ en del primer mes, Cheng preguntó al oráculo: queremos hacer una expedición al país de los caballos. ¿Nos prestará Ti su apoyo?” (Chang 15.15)»⁶⁸

4.3. EL LIBRO

Angus Charles Graham advierte:

«There was a great deal of interest in the paradoxes of the dialecticians during the period of the Three Kingdoms and the Six Dynasties, so that there is no difficulty in finding a motive for forging a work in the name of Kung-sun Lung. Yao Chi-heng 姚際恆 (born 1647), in his *Ku-chin wei-shu k’ao* 古今偽書考 rejected the Kung-sun Lung-

⁶⁶ John Francis Davis, *Sketches of China: Partly During an Inland Journey of Four Months, Between Peking, Nanking, and Canton; with Notices and Observations Relative to the Present War*, Londres, Charles Knight & Co., 1841, p. 207).

⁶⁷ Craig Clunas, *Art in China*, Oxford, Universidad, 1997.

⁶⁸ Sabine Hesemann, «China», pp. 37-38.

tzũ as a forgery, for the simple reason that it is not mentioned in the bibliography of the *Sui History*»⁶⁹.

E insiste:

«In the 6th century there was still enough interest in the dialecticians to make forgery worthwhile; for example the first Liang 梁 Emperor Wu-ti 武帝 (502-549) “argued about how connected rings can be separated, and was skilful in discussing hardness and whiteness”»⁷⁰

5. INTERPRETACIONES DOCTRINALES GLOBALES.

5.1. NOMINALISMO

Ante tanta escasez de datos auténticos, no asombra que este nominalista sea interpretado también como realista, idealista... O se incluya en el *Canon taoísta*. Para Giuseppe Tucci, los nominalistas son otros, y surgen precisamente por oposición a Gongsun Long:

«E pur in mezzo ai sofismi ed ai paralogismi di cui sono intessuti, essi rappresentano i primi tentativi di distinguere e definire oggetto, concetto, attributo, i rapporti fra idea e parola, etc., e quindi preparano e in certo modo preannunciano la scuola dei “nominalisti”, di cui avremo ad occuparci nei capitoli seguenti»⁷¹;

y así se ocupa de ellos:

«La scuola dei “Terministi” che si proponeva, secondo l’espressione cinese, di rettificare i nomi o i concetti ‘Cheng ming’ sorge appunto in opposizione a quelle correnti sofistiche cui abbiamo sopra accennato {Yang Liang, commentatore di Sun-tze, dice espressamente

⁶⁹ Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 149.

⁷⁰ Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 165, cfr. B. Karlgren, «The Authenticity of Ancient Chinese Texts», en *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, vol. I, Estocolmo, 1929, pp. 165-184.

⁷¹ Giuseppe Tucci, *Storia della filosofia cinese*, Bologna, Zanichelli, 1922, p. 58

che il trattato di quest'ultimo sul cheng ming fu scritto per confutare il famoso sofista Kung Sun Lung-tze di cui già parlammo}»⁷².

5.2. CORRELATIVISMO

De otro comentarista, citado por Chris Fraser, extraemos otra contradicción:

«The constructive and the negative aspects of disputation are helpfully contrasted in this excerpt from a 3rd-century B.C. text preserved in several later sources: Disputers separate distinct kinds so that they don't interfere with each other and arrange different starting-points so that they don't confuse each other. They express intentions, communicate what they're referring to, and clarify what they're talking about. They make it so that others share their knowledge and don't strive to perplex each other. So the winner doesn't lose what he defends, and the loser gains what he's seeking. If done this way, then disputation is admissible. When it comes to complicating phrases to falsify each other's words, embellishing expressions to pervert what each other says, and giving trick analogies to twist the other's point, they stretch the other's words so there's no way to get to his thought. If done like this, disputation interferes with the Great Way. Engaging in tangled debates and competing to see who's last to quit can't but be harmful to a gentleman {According to the Bie Lu, by Liu Xiang, this is a comment by Zou Yan (ca. 250 B.C.) in reaction to Gongsun Long's frivolous disputation that "a white horse is not a horse". (See Shi Ji, Book 76.) Versions of the passage are also found in the 2nd-century B.C. Hanshi Waizhuan and in the Dengxizi, a text of later, uncertain date that contains a hodgepodge of material from various sources. The close parallels between the three versions suggest that all are borrowing from a widely circulated source of earlier date, probably 3rd century B.C.}»⁷³.

Es llamativa esta oposición entre Zou Yan (鄒衍) y Gongsun Long teniendo en cuenta que buena parte del cuarto capítulo del *Gongsun Long zi* está escrito «Siguiendo las pautas de Zou Yan», tal como hacen explícito Yao Ning y Gabriel García-Noblejas⁷⁴, no sin dejar de reconocer que, en realidad,

⁷² Giuseppe Tucci, *Storia della filosofia cinese*, p. 80.

⁷³ Chris Fraser, «Disputation in Context, Supplement to School of Names», en Edward N. Zalta, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Universidad, 2005, ed. electrónica apud <http://plato.stanford.edu/>.

⁷⁴ Gongsun Long, *Libro del maestro Gongsun Long*, trad. de Yao Ning y Gabriel García-Noblejas Sánchez-Cendal, estudio preliminar de Pedro San Ginés Aguilar, Madrid, Trotta, *Pliegos de Oriente*, 2001, p. 87, n. 1.

«No tenemos constancia de que este pensamiento filosófico, que existía ya en tiempos de la casa de Zhou, haya sido puesto por escrito de manera sistemática hasta Dong Zhongshu (179-104 a.n.e.), cuyas formulaciones se hayan en la obra filosófica Brillo de rocío: Primavera y Otoño (Chunqiu fanlu) y en las cuales basó el emperador Wu de Han la ideología oficial de su imperio»⁷⁵.

6. QUÉ HACER

Podríamos repetir un discurso como este:

«Je m'inscris donc en faux contre une sorte d'accord tacite que les sinologues paraissent avoir établi entre eux. Le texte serait si difficile, son état si problématique, la pensée qui s'y exprime si éloignée de la nôtre que ce serait de la naïveté ou de la outrecuidance de prétendre le comprendre exactement. En Chine même, tant de gloses, de commentaires, d'interprétations lui ont été ajoutés au cours des siècles, et sont souvent eux-mêmes d'une telle obscurité, que les obstacles seraient devenus insurmontables. On s'entend d'autant plus volontiers là-dessus que cela dispense d'étudier le texte de près et permet de reprendre indéfiniment à son propos quelques lieux communs approximatifs, ou de l'interpréter à sa guise sans risquer d'être contredit. Mon intention est de briser ce préjugé»⁷⁶.

Pero no podemos sino aceptar el de Zhang Zhan, y admitir que quien expone la tesis de Gongsun Long discurre sobre una cosa que no se entiende. El lector, por tanto, será el único juez de la utilidad de estos discursos, ya que no la realidad: todo lo más, la verosimilitud.

7. EL SOFISMA

Tomaremos la siguiente sentencia: «馬固有色, 故有白馬 · 使馬無色, 有馬如已耳, 安取白馬, 故白者非馬也, 白馬者馬與白也, 馬與白 · · · 馬也 · 故曰, 白馬非馬也».

⁷⁵ Gongsun Long, *Libro...*, p. 88, n. 1.

⁷⁶ Jean François Billeter [pseudónimo de Simon Leys, a su vez pseudónimo de Pierre Ryckmans], *Leçons sur Tchouang-tseu*, París, Allia, 2004, pp. 9-10: él se esfuerza en «comprendre le *Tchouang-tseu*».

7.1. FIJACIÓN DEL TEXTO.

Seguiremos, por su excelencia filológica, la reconstrucción del texto de Charles Angus Graham⁷⁷. A su vez, Graham considera la mejor edición «that of the Taoist Canon 道藏, Vol. 840, printed 1445, photographic reprint of the Peking Pai-yün-kuan 白雲觀 copy, Commercial Press, 1923-1926»⁷⁸; añade (ibidem) que

«Other editions mentioned for variants are that of the Tzū hui 子彙 printed 1577, photographic reprint Commercial Press 1937, and the text of the White Horse dialogue in the *Nan hua chen ching chang chü yü shih* 南華真經 章句餘事 of Ch'en Ching-yüan 陳景元 (preface 1084), Taoist Canon, Vol. 497».

Deben tenerse también en cuenta Alfred Forke⁷⁹, Shoushen Jin⁸⁰, Zhu Chen⁸¹, Ignace Kou Pao-Koh⁸², Max Perlerberg⁸³, Jiefu Tan⁸⁴; Ichisada Miyazaki⁸⁵, Hsi-shen Hsieh⁸⁶,

⁷⁷ Charles Angus Graham, «Two Dialogues in the Kung-sun Lung Tsu: “White Horse” and “Left and Right”», en *Asia Major*, vol. 11, II, 1964, recogido como «A first reading of the “White horse» en «Three Studies of Kung-sun Lung», en Angus Charles Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany, SUNY Press, 1990 (1ª ed. de 1986, por el Institute of East Asian Philosophies), pp. 125-215.

⁷⁸ Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 167.

⁷⁹ Alfred Forke, «The Chinese Sophists», en *Journal of the Royal Asiatic Society*, Shanghai, vol. XXXI, 1896-97, p. 10 y ss; Alfred Forke, «The Chinese Sophists. Complete Translation of Teng Hsi-tzu, Hui-tzu and Kung-sun Lung-tzu», *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, Shanghai XXXIV, nº 3, 1901-1902, pp. 1-100; Alfred Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburgo, Cram, De Gruyter & Co., 1964, pp. 438-439.

⁸⁰ Shoushen Jin, *Gongsun Long zi shi*, Shangwu, Shanghai, 1930.

⁸¹ Zhu Chen (Ch'en Chu), *Gongsun Long zi jijie*, Shangwu, Shanghai, Commercial Press, 1937 (Angus Charles Graham comenta: «The most important modern edition, that of Ch'en Chu, follows the Taoist Canon text, but has three added or omitted characters, all easily overlooked, in the “White Horse” and “Left and Right” dialogues, on pp. 61, 75 (both at the top of the last line of text), and 123», Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 167).

⁸² Ignace Kou Pao-Koh, *Deux sophistes chinois: Houei Che et Kong-Souen Long*, tesis doctoral presentada ante la Facultad de Letras de París en 1951 y publicada más tarde como libro con prefacio de Paul Masson-Oursel, París, PUF, *Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises*, VIII, 1953.

⁸³ Max Perlerberg, *The works of Kung-Sun Lung-Tzu*, Baizhushan, Shangai, 1952; Y. P. Mei, «The *Kung-sun Lung Tzu* with a Translation into English», en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, nº16, 1953, pp. 404-437

Fuguan Xu⁸⁷, Kuimiao Chen⁸⁸, Pu Pang⁸⁹, Hsü Fu-kuan chu⁹⁰, Junguang Yang⁹¹ y Guanchuan Wang⁹².

7.2. TRADUCCIONES.

«In spite of the fact that in our century the *Gong-sun longzi* probably has seen more translations into western languages than any other text of Chinese philosophy (with the exception of *Laozi*, of course) it still offers puzzles»⁹³, confiesa Hubert Schleichert, quien se incluye a sí mismo, por tanto, entre los traductores que no han sabido desenmarañar el libro⁹⁴

El pasaje que citamos antes tiene la numeración EF 7/8 en Angus Charles Graham⁹⁵. Su traducción, que incorpora la del comentario, es

«Certainly horses have colour, which is why one has white horses; supposing that horses were colourless, and one had only simple horses, how would one select a white horse?»

⁸⁴ Jiefu Tan (T'an Chieh-fu, 譚戒甫), *公孫龍子形名發微, Gongsun Long zi xingmin fawei*, Beijing, Zhonghua shuju, 1966 (1ª ed. de 1957).

⁸⁵ Ichisada Miyazaki, «Reconstruction of the text of the Kung-sun Lung-tze», en *Tōhō Gahukō*, nº 36, octubre de 1964.

⁸⁶ Hsi-shen Hsieh (謝希深), *Gongsun Long zi*, Taipei, 四部備要, 1965.

⁸⁷ Fuguan Xu, *Gongsun Long jiangshu*, Xuesheng shuju, Taipei, 1993, 1ª ed. de 1966.

⁸⁸ Kuimiao Chen, *Gongsun Long zi shushi, Lantai*, Taipei, 1970; Pu Pang (龐樸), *Gongsun Long zi fanzhu*, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1974.

⁸⁹ Pu Pang, *Gongsun Long zi yanjiu*, Zhonghua, Beijing, 1979; Dengfu Xiao, *Gongsun Long zi yu Mingjia*, Wenjin, Taipei, 1984; Pu Pang, *Pai-ma fei ma: Chung-kuo ming-pien ssu-ch'ao*, 白馬非馬: 中國名辯思潮, Beijing, Hsin-hua ch'u-pan-she, 新華出版社, 1991

⁹⁰ Hsü Fu-kuan chu (徐復觀 著), *Kung-sun Lung-tzu chiang shu (公孫龍子講疏)*, Taipei, T'ai-wan hsieh-sheng shu-chü, 臺灣學生書局, 1984.

⁹¹ Junguang Yang, *Gongsun Long zi lice*, Qilu, Jinan, 1986; Pu Pang, *Kung-sun Lung-tzu chin-i*, 公孫龍子今譯, 巴蜀書社, 1990; Junguang Yang (*Hui Shi*, *Gongsun Long pingzhuan*, Nanjing daxue, Nanjing, 1992.

⁹² Guanchuan Wang (Wang Kuan chuan, 王琯撰), *Kung-sun Lung-tzu hsüan-chieh*, 公孫龍子選解, Beijing, Chung-hua shu-chü, 中華書局, 1997.

⁹³ Hubert Schleichert, «Gong-Sun Long on the Semantics of “World”», en *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, en Hans Lenk/ Gregor Paul (eds.), *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany, SUNY Press, *SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture*, 1993, p. 113.

⁹⁴ Hubert Schleichert «Gong Sun Long. Ein antiker sprachtheoretischer Text aus China», en *Conceptus*, vol. 13, 1979, pp. 3-22.

⁹⁵ *Studies...*, p. 202.

Therefore the white is not the horse. A white horse is horse and white combined: horse and white horse (Commentator's paraphrase of the mutilated passage: ... [...] 'White and horse are two things. When we bring together the two things as a common body, we may not one-sidedly call them "horse"). Therefore I say "A white horse is not a horse"»⁹⁶.

El texto que da Alfred Forke⁹⁷ es «馬固有色, 故有白馬, 使馬無色, 有馬而已耳, 安取白馬, 故白者非馬也, 白馬者, 馬與白也, 馬與白 [非] 馬也, 故曰, 白馬非馬也»⁹⁸;

y su traducción,

«Pferde haben selbstverständlich Farbe, daher gibt es auch weiße Pferde. Wenn Pferde keine Farbe hätten, so würde es lediglich Pferde geben. Aber weshalb soll man denn weiße Pferde aussondern, denn Weiße ist kein Pferd? Ein weißes Pferd ist ein Pferd und Weiße. Ein Pferd und Weiße ist kein Pferd, daher sage ich, daß ein weißes Pferd kein Pferd ist».

Zhang Chunpo y Zhang Jialong lo numeran como el tercero de los argumentos de Gongsun Long para defender la tesis del caballo:

«3. 'Horses certainly have colour. Therefore, there exist white horses. Suppose there is a horse without colour, then there is only the horse as such. But how can we get white horses? Therefore, "white" is not "horse". A white horse is "horse" together with "white", "white" together with "horse". Therefore, I say that a white horse is not a horse'»⁹⁹.

No se diferencia demasiado (formalmente sí¹⁰⁰, y esto es lo filológicamente importante: pero no lo importante desde un punto de vista filosófico) este razonamiento de Gongsun

⁹⁶ ibidem, pp. 202-203.

⁹⁷ Alfred Forke, *Geschichte der alten...*, p. 439, n.1.

⁹⁸ «Ich habe das 非 in Klammern eingeschoben, da es der Sinn erfordert», aclara.

⁹⁹ Zhang Chunpo/ Zhang Jialong, «Logic and Language in Chinese Philosophy», en Brian Carr/ Indira Mahalingam (eds.), *Companion encyclopedia of Asian philosophy*, Londres, Routledge, 1997, p. 623.

¹⁰⁰ Angus Charles Graham, op. cit., p. 173, llama la atención sobre el uso de 合, por ejemplo.

Long de una objeción de su interlocutor: «馬未與白為馬，白未與馬為白。合馬與白，復名白馬，是相與以不相與為名，未可。故曰白馬非馬未可»¹⁰¹.

Atribuyen el pasaje al objetor Giuseppe Tucci¹⁰², Chad Hansen, siguiendo a Graham¹⁰³, Kirill Ole Thompson¹⁰⁴, Ian Johnston¹⁰⁵. Anne Cheng se salta el pasaje¹⁰⁶. Yao Ning y Gabriel García-Noblejas, sin embargo, traducen

«Y es que si tomamos *caballo* antes de haberlo juntado con *blanco*, lo que tenemos es un caballo –e, igualmente, si tomamos *blanco* antes de unirlo a *caballo*, lo que tenemos es el blanco–. Pero en cuanto los juntamos, lo que tenemos es un compuesto que desde antiguo se ha venido llamando un caballo blanco, con lo cual estamos llamando al

¹⁰¹ GH/9, 14 en Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 203: su traducción, ibidem, es «If horse not yet combined with white is deemed horse, and white, not yet combined with horse is deemed white, and you bring horse and white together under the compound name “white horse”, this is applying to those which are combined a name for those which are uncombined, which is inadmissible. Therefore I say that it is inadmissible that a white horse is not a horse».

¹⁰² «*Si obietta*: “Cavallo non ancora congiunto a ‘bianco’, è (semplicemente) cavallo: bianco non ancora congiunto a cavallo è bianco (soltanto): l’unione di bianco e cavallo invece si chiama cavallo bianco: (cioè) due cose reciprocamente congiunte; perchè se non fossero reciprocamente congiunte, non si potrebbero nominare. Perciò non si può sostenere che ‘cavallo bianco’ non sia uguale a ‘cavallo’», Giuseppe Tucci, *Storia della filosofia cinese antica*, Bologna, Zanichelli, 1922, p. 147.

¹⁰³ «If it is horse not yet combined with white which you deem horse, and white not yet combined with horse which you deem white, to compound the name “white-horse” for horse and white joined together is to give them when combined their names when uncombined, which is inadmissible. Therefore I say: it is inadmissible that white horse is not horse», Chad Hansen, *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor, Universidad de Michigan, *Michigan Studies on China*, 1983, p. 165

¹⁰⁴ «The disputant pursued, “You regard only a horse that has not yet been judged white to be a horse, and only whiteness that has not yet been judged a horse to be white; but, to combine ‘horse’ and ‘white’ to make the composite name ‘white horse’ is to pair two dissimilar things in producing a name: that is inadmissible. Therefore, I maintain that the assertion ‘A white horse is not a horse’ is inadmissible», Kirill Ole Thompson, «When a “white horse” is not a “horse”», en *Philosophy East & West*, nº4, vol. 45, octubre de 1995, pp. 489-90.

¹⁰⁵ «INT: Horse not combined with white is horse; white not combined with horse is white. Joining horse and white [forms] the double name, “white horse”. This is so take “combined with” to be name of what is “not combined with” –surely this is inadmissible. Therefore to say, “[a] white horse is not [a] horse” is inadmissible», Ian Johnston, «The Gongsun Longzi: a Translation and an Analysis of its Relationship to Later Mohist Writings», en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 31, nº 2, junio de 2004, p. 274, numerado con IV.

¹⁰⁶ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, París, Seuil, 1997, pp. 144-145

compuesto con el nombre de uno de sus elementos. De ahí que defienda que un caballo blanco no es un caballo»¹⁰⁷

y explican que

«En algunas ediciones aparece aquí un cambio de párrafo y de interlocutor. Yang (1992: 291 y 199-206) argumenta, apoyándose en ediciones y comentaristas chinos de pasadas dinastías, que pertenecen a un mismo emisor. El sentido de las palabras, por lo demás, parece estar de acuerdo con esto. De ahí que no se haya dividido aquí»¹⁰⁸.

Reconociendo el problema que suponen los últimos caracteres en el pasaje citado, Graham no obstante afirma que

«The dialogue in its traditional form consist of seven questions of the objector and seven answers by the sophist. Their content leaves no doubt that most are rightly to objector or sophist, although there are two questions which it is possible to interpret as answers, §9 and §13»¹⁰⁹;

lo mismo ocurre con otro pasaje:

«The most puzzling feature of the traditional arrangement is the treatment of the questioner's objection that "Having a white horse cannot be called 'not having a horse'" (有白馬不可謂無馬也 § 5). The next section is not inappropriate as the sophist's answer, although we are not yet committed to keeping in this position»¹¹⁰;

y tampoco está claro el orden: «Only §9, 14 are still an unlocated pair. Like §1-4, 7, 8 they concern the division of white horse into white and horse; they are perhaps most conveniently placed after §8»¹¹¹. Hay una explicación física:

«Its questions and answers seldom fall into coherent sequences, and sometimes it is far from clear that a question and an answer belong together. The easiest explanation for

¹⁰⁷ Gongsun Long, *Libro del maestro Gongsun Long*, trad. de Yao Ning y Gabriel García-Noblejas Sánchez-Cendal, estudio preliminar de Pedro San Ginés Aguilar, Madrid, Trotta, *Pliegos de Oriente*, 2001, pp. 78-79

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 78, n.1.

¹⁰⁹ Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 169.

¹¹⁰ Angus Charles Graham, *Studies...*, pp. 169-170.

¹¹¹ Angus Charles Graham, *Studies...*, pp. 173-174.

such confusion is that sections have been transposed, after the rotting of the strings tying the wooden or bamboo strips on which most Chinese books were written before the discovery of paper»¹¹².

Es llamativa esta intercambiabilidad de los argumentos de sofista y objetor: «its dialogue form, which resembles the Platonic style, is not merely a literary device, since the arguments of the interlocutor are always serious», dice Joseph Needham¹¹³. Permítasenos decir que entonces, precisamente por eso, no se asemeja al estilo platónico.

B) “GRIEGO”. ESTILPÓN DE MEGARA.

1. BIBLIOGRAFÍA.

Según Suidas (*Lexicon* σ.1114, s.v. «Στίλπων»), Estilpón

«Μεγαρεύς, φιλόσοφος, γεγονώς παρὰ τῷ πρώτῳ Πτολεμαίῳ, μαθητῆς Πασικλέους τοῦ Θηβαίου· ὃς ἠχροάσατο Κράτητος τοῦ ἀδελφοῦ καὶ Διοκλείδου τοῦ Μεγαρέως· ὁ δὲ Εὐκλείδου τοῦ Πλάτωνος γνωρίζου. προσέτη δὲ καὶ τῆς Μεγαρικῆς σχολῆς καὶ ἔγραψε διαλόγους οὐκ ἐλάττους τῶν κ».

Para Diógenes Laercio, en cambio (*Vit.* 1.16.4-6), «καὶ οἱ μὲν αὐτῶν κατέλιπον ὑπομνήματα, οἱ δ' ἄλλως οὐ συνέγραψαν, ὥσπερ κατὰ τινὰς Σωκράτης, Στίλπων, Φίλιππος, Μενέδημος, Πύρρων, Θεόδωρος, Καρνεάδης, Βρύσων». Ernest Renan acepta este testimonio y lo aprovecha para hacer un interesante análisis de la modernidad¹¹⁴. Lo que se dice contra la información de Diógenes Laercio, empezando por otra información del mismo Diógenes Laercio¹¹⁵ y continuando por Ateneo¹¹⁶ parece referirse más bien a

¹¹² Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 169.; cfr. Tsuen-hsui Tsien, *Written on Bamboo and Silk*, Chicago, Universidad, 1962.

¹¹³ Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Universidad, 1956, II, p. 185

¹¹⁴ «Le sage, comme Socrate, Stilpon, Antisthène, Pirrhon, n' écrivant pas, mais parlant à des disciples ou habitués», Ernest Renan, *L'avenir de la science*, París, Calmann-Lévy, 1910, p. 466

¹¹⁵ *Vit.* 2.120.1-3, «Φέρονται δ' αὐτοῦ διάλογοι ἐννέα ψυχροί· Μόσχος, Ἀριστιππος ἢ Καλλίας, Πτολεμαῖος, Χαιρεκράτης, Μητροκλῆς, Ἀναξιμένης, Ἐπιγένης, Πρὸς τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα, Ἀριστοτέλης»; Gabriele Giannantoni, *I cirenaici: raccolta delle fonti antiche*, Florencia, Sansoni, 1958, p. 13, 42, cree en la existencia del *Aristipo*

recuerdos de Estilpón u obras en las que aparece como personaje, ni más ni menos que como ocurre en el anónimo isabelino *The Comedy of Timon* (ca. 1600), donde aparece plenamente caricaturizado¹¹⁷, en Laurent Bordelon¹¹⁸, o en Christoph Martin Wieland¹¹⁹, por no hablar de las nuevas paradojas que se han puesto bajo su nombre¹²⁰. Otros

¹¹⁶ *Deipn.*, 4.54.1-23: «Ἀρχέστρατός τε ὁ Γελῶος ἐν τῇ Γαστρολογίᾳ— ἦν μόνην ἡμεῖς ῥαψωδίαν οἱ σοφοὶ ἀσπάξεσθε, μόνον τοῦτο πυθαγορίζοντες τὸ σιωπᾶν, δι' ἀσθένειαν λόγων τοῦτο ποιούντες, ἔτι τε τὴν Σφοδρίου τοῦ κυνικοῦ τέχνην ἐρωτικὴν καὶ τὰς Πρωταγορίδου ἀκροάσεις ἐρωτικὰς Περσαίου τε τοῦ καλοῦ φιλοσόφου συμποτικοὺς διαλόγους συντεθέντας ἐκ τῶν Στίλπωνος καὶ Ζήνωνος ἀπομνημονευμάτων, ἐν οἷς ζητεῖ, ὅπως ἂν μὴ κατακοιμηθῶσιν οἱ συμπόται, [καὶ] πῶς ταῖς ἐπιχύσει χρηστέον πηνίκα τε εἰσακτέον τοὺς ὠραίους καὶ τὰς ὠραίας εἰς τὸ συμπόσιον καὶ πότε αὐτοὺς προσδεκτέον ὠραιζομένους καὶ πότε παραπεμπτέον ὡς ὑπερορῶντας, καὶ περὶ προσοψημάτων καὶ περὶ ἄρτων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὅσα τε περιεργότερον περὶ φίλη μάτων εἴρηκεν ὁ Σωφρονίσκου φιλόσοφος, ὃς περὶ ταῦτα τὴν διάνοιαν ἀεὶ στρέφον πιστευθεῖς, ὡς φησιν Ἑρμιππος (*FhG.* 3.49), ὑπ' Ἀντιγόνοιο τὸν Ἀκροκόρινθον κωθωνιζόμενος ἐξέπεσεν καὶ αὐτῆς τῆς Κορίνθου, καταστρατηγηθεῖς ὑπὸ τοῦ Σικυωνίου Ἀράτου, ὁ πρότερον ἐν τοῖς διαλόγοις πρὸς Ζήωνα διαμιλλόμενος ὡς ὁ σοφὸς πάντως ἂν εἴη καὶ στρατηγὸς ἀγαθός, μόνον τοῦτο διὰ τῶν ἔργων διαβεβαιωσάμενος ὁ καλὸς τοῦ Ζήνωνος οἰκετιεὺς»

¹¹⁷ Cfr. Harold Bayley, *Shakespeare Symphony: an Introduction to the Ethics of the Elizabethan Drama*, Londres, Chapman and Hall, 1906, pp. 44 y ss., pp. 284 y ss.; James C. Bulman, jr., «The Date and Production of 'Timon' Reconsidered», en Kenneth Muir, ed., *Shakespeare Survey, 27, Shakespeare's Early Tragedies*, Cambridge, Universidad, 2002, pp. 111-128, pp. 121-126

¹¹⁸ Laurent Bordelon, *Théâtre philosophique sur lequel on représente par des Dialogues dans les Champs Elysées les Philosophes anciens & modernes, Et où l'on rapporte ensuite leurs opinions, leurs réparties, leurs sentences, & les plus remarquables actions de leur vie*, París, Claude Barbin et Jean Musier, 1692, pp. 163 y ss. (cfr. Michael Stausberg, *Faszination Zoroaster: Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit*, I, Berlín, De Gruyter, 1998, pp. 555-556).

¹¹⁹ Christoph Martin Wieland, *Stilpon. Ein patriotisches Gespräch über die Wahl eines Oberzunftmeisters in Megara. Allen aristokratischen Staaten, die ihre Regenten selbst erwählen, wohlmeinend zugeeignet*, en *C. M. Wielands sämtliche Werke*, XXX, Leipzig, G. J. Göschen, 1857, pp. 247-282; cfr. tb. Christoph Martin Wieland, *Aristipp (und einige seiner Zeitgenossen)*, en *C. M. Wielands...*, XXII-XXIV; además, en el libro V de su *Geschichte der Abderiten (Roman)* aparece un Stilpon, pero poco tiene que ver el tal sacerdote ranógrafo con el filósofo megarense.

¹²⁰ Cfr. "Diodorus Cronus" [pseudónimo de Richard Taylor], «Time, Truth and Ability», en *Analysis*, vol. 25, 1965, pp. 137-141, recordada en William Lane Craig, *Divine Foreknowledge and Human Freedom. The Coherence of Theism: Omniscience*, Leiden, Brill, 1991, p. 75: «1. Stilpo walks through the Diomean Gate at t_2 is timely true. Hence, at t_3 , Stilpo did not have the ability to falsify (1), for it was too late. But he could not falsify (1) at t either, for it was too early, since (1) is true at t_2 . And at t_2 he could not do otherwise, for this would be logically impossible inasmuch it is true at t_2 that Stilpo is passing through. At t he is able only to render (1) true in a trivial sense; but how can he render it true, Taylor asks, when it already is true? Taylor's analysis suggests that it is not within one's power to render false any timely true proposition, a position

personajes dramáticos de nombre Stilpon¹²¹ o Stilpho¹²² remiten más bien a un personaje terenciano¹²³.

Intentaron sistematizar lo que nos queda de Estilpón (unos cuantos chistes y citas en boca de sus enemigos) Pierre Bayle¹²⁴, Georg Ludwig Spalding¹²⁵, Ferdinand Deycks¹²⁶, Klaus Döring¹²⁷, Gabriele Giannantoni¹²⁸, Luciano Montoneri¹²⁹, Robert Muller¹³⁰ y Antoni Piqué Angordans¹³¹, cuya catalogación de fragmentos seguiremos, salvo indicación contraria.

which is clearly fatalistic»; cfr. Roy A. Sorensen, «Against the Physicists», en *Philosophical Studies*, vol. 50, nº 2, septiembre de 1986, pp. 187-193, donde se aplica la doctrina de Taylor a la paradoja de la flecha.

¹²¹ Friedrich Maximilian Klinger, *Stilpo und seine Kinder. Ein Trauerspiel in fünf Akten*, Basilea, Thurneysen, Haas und Sohn, 1780.

¹²² Jakob Wimpfeling, *Stilpho*, Basilea, Johann Bergmann, [1494], y en Jakob Bidermann, *Cosmarchia sive mundi respublica. Desumpta ex Parabola Barlaami, quam Josaphato dedit in exemplum de Bonis in Caelum praemittendis, Ex S. Ioanne Damasceno in Vita Barlaami et Iosaphati, c.14.*, Konstanz-Eggingen, Isele, *Bibliotheca Suevica*, 1, 2002.

¹²³ Pedro Simón Abril lo vierte como Estilfón, Publio Terencio Africano, *Formión*, trad. de Pedro Simón Abril, refundida por V. Fernández Llera, Madrid, Librería de la Viuda de Hernando y Cía., 1890; la lectura con *ph* es la elegida por, entre otros, Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, 1732-1754, que dedica al personaje una entrada s.v. *Stilpho*, o Saint John Parry, *Publii Terentii Comoediae*, ed. de Edward St. John Parry, Londres, Whitaker & Co., Ave Maria Lane, George Bell, 1857, VI; pero aparece con *ph* en Publio Terencio Afro, *Terenti Afri Comoediae*, ed. de R. Kauer/ W. M. Lindsay/ O. Skutsch, Oxford, Clarendon Press, 1958; también cuando lo cita Cicerón, *Orat.* 157.6; cfr., en contra, James Curtiss Austin, *The significant name in Terence*, Illinois, Universidad, 1922, p. 44. Sí es nuestro filósofo el Stilpho de Pío II, Enea Silvio Piccolomini, *De liberorum educatione*, 1450, §3.

¹²⁴ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, XIII, París, Desoer, 1820, s.v. «Stilpon», pp. 498-507.

¹²⁵ Georg Ludwig Spalding, *Vindiciae philosophorum Megaricorum tentantur subjicitur commentarius in priorem partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia*, Halle, 1791; Georg Ludwig Spalding, *Commentarius in primam partem libelli de Xenophanes, Zenone et Gorgia; praemissis vindiciis philosophorum Megaricorum*, Berlín, Mylius, 1793

¹²⁶ Ferdinand Deycks, *De Megaricorum doctrina eiusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis*, Bonn, Weber, 1827.

¹²⁷ Klaus Döring, *Die Megariker: Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Ámsterdam, Gruner, 1972.

¹²⁸ Gabriele Giannantoni, *Socraticorum reliquiae*, I, Roma, Bibliopolis, 1983.

¹²⁹ Luciano Montoneri, *I Megarici: studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Catania, Universidad, 1984.

¹³⁰ Robert Muller, *Les mégariques: fragments et témoignages*, París, Vrin, 1985.

¹³¹ Antoni Piqué Angordans, *Los megáricos: presentación y traducción de los textos*, Valencia, Universidad, 2003, ed. electrónica apud <http://www.uv.es/piquej/InMemoriam-bis.htm>

2. ¿UNA ESCUELA DE LOS NOMBRES GRIEGA?

Si, como hemos visto, en China la Escuela de los Nombres, a la que se adscribe Gongsun Long, parece apoyarse en el venerable Confucio, los que se preocupan de los nombres en Grecia no parten de una autoridad tan indiscutida y respetada. De hecho, Sócrates condena a los sofistas de los que indudablemente toma la idea¹³². Y si Kant llama «den Confucius oder Con-fu-tse, den chinesischen Sokrates»¹³³, es de notar que la persona a la que probablemente podríamos llamar “el Sócrates griego” (Sócrates) no gozó del mismo reconocimiento al tratar de los nombres que el que recibió Confucio. Ni siquiera entre sus herederos, como Aristóteles o Timón de Fliunte, que estudió con socráticos:

«It may be doubted wheter any one before Socrates ever used the words Genus and Species (originally meaning Family and Form), in the philosophical sense now exclusively appropriated to them. Not one of those many names (called by logicians names of the second intention) which implu distinct attention to various parts of the logical process, and enable us to criticize it in detail, then existed. All of them grew out of the schools of Plato, Aristotle, and the subsequent philosophers, so that we can thus trace them in their beginning to the common root and father, Socrates {Grote, viii, 578}. The novelty was very distasteful to all who were not seduced by it. Men resent being forced to rigor of speech and thought; they call you “pedantic” if you insist on their using terms with definite meanings; they prefer the loose flowing language of indefinite association which picks up in its course a variety of heterogeneous meanings; and are irritated at any speaker who points out to them in the inaccuracy of their phrases. Aristotle says it was thought bad taste in his day –ή ἀκριβολογία μικροπρεπές: and Timon the Sillograph sarcastically calls Socrates one of the ἀκριβόλογοι, as if precision of language were a vice»¹³⁴.

No obstante, hay una línea que recoge el estudio de los nombres:

¹³² Vid. Plat., *Euthd.*, 277.e.4: «ὡς φησι Πρῶδικος, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ»; cfr. *Crat* 384.d.1, «Καὶ μὴν ἔγωγε, ὃ Σώκρατες, πολλάκις δὴ καὶ τοῦτω διαλεχθεὶς καὶ ἄλλοις πολλοῖς, οὐ δύναμαι πεισθῆναι ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ συνθήκη καὶ ὁμολογία. ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ὅτι ἂν τίς τῷ θῆται ὄνομα, τοῦτο εἶναι τὸ ὀρθόν· καὶ ἂν αὐθὶς γε ἕτερον μεταθῆται, ἐκεῖνο δὲ μηκέτι».

¹³³ Inmanuel Kant, *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*, IX, p. 382

¹³⁴ George Henry Lewes, *The Biographical History of Philosophy: From Its Origin in Greece Down to the Present Day*, I, Nueva York, Appleton & Co., 1857, p. 149; cfr. Timón, *Fragmenta et tituli*, 799, sobre Sócrates, «ἐκ δ' ἄρα τῶν ἀπέκλινεν <ὁ> λαξδός ἐννομολέσχης, Ἑλλήνων ἐπαιιδός, ἀκριβολόγους ἀποφήνας, μυκτῆρ ῥητορόμυκτος, ὑπατικὸς εἰρωνευτής»

«καὶ τὰ λογικὰ ἄκαρπά ἐστι». καὶ περὶ τοῦτο μὲν ὀψόμεθα. εἰ δ' οὖν καὶ τοῦτο δοίη τις, ἐκεῖνο ἀπαρκεῖ ὅτι τῶν ἄλλων ἐστὶ διακριτικὰ καὶ ἐπισκεπτικὰ καὶ ὡς ἂν τις εἴποι μετρητικὰ καὶ στατικὰ. τίς λέγει ταῦτα; μόνος Χρῦσιππος καὶ Ζήνων καὶ Κλεάνθης; Ἀντισθένης δ' οὐ λέγει; καὶ τίς ἐστὶν ὁ γεγραφὼς ὅτι “ἀρχὴ παιδείσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις”; Σωκράτης δ' οὐ λέγει; καὶ περὶ τίνος γράφει Ξενοφῶν ὅτι ἤρχετο ἀπὸ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐπισκέψεως, τί σημαίνει ἕκαστον»¹³⁵;

Fernanda Decleva Caizzi declara ante en este paso:

«L'affermazione che l'indagine sui nomi è il fondamento dell'educazione è di grande importanza; studiare i nomi significa determinare il λόγος ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν (cfr. fr. 45) che rappresenta una complicazione rispetto al τί ἐστι socratico. L'accostamento di Antistene a Socrate e il preciso parallelismo fra le due frasi smentiscono decisamente quanti cercano di negare che la ὀνομάτων ἐπίσκεψις si riferisse ad Antistene, rifiutando in tal modo l'esistenza di un'indagine logica che non fosse meramente negativa»¹³⁶.

Sin embargo, para Geoffrey E. R. Lloyd, «strictly speaking, there is *no* Greek equivalent to the problems tackled, in China, under the *zhengming* rubrick»¹³⁷, por una sencilla razón: «Yet no one doubted, I take it, in classical China, that there *had been* sage kings, who had indeed ruled wisely and well, the source of models for presents day princes. Plato's ideal lawgiver is *his* invention»¹³⁸. Como observa Voltaire hablando de los chinos, «Leur Confutzée, que nous appelons Confucius, n'imagina ni nouvelles opinions ni nouveaux rites; il ne fit ni l'inspiré ni le prophète: c'était un sage magistrat qui enseignait les anciennes lois»¹³⁹ (ante la precisión de Voltaire, Mably apunta: «N'importe, M. de Voltaire, dont l'exacitute va jusqu'au scrupule, nous avertit que nous estropions le nom

¹³⁵ Antístenes, fr. 38, Arrian. *Epict. diss.* I, 17, 10.

¹³⁶ Antístenes, *Antisthenis fragmenta*, ed. de Fernanda Decleva Caizzi, Milán/ Varese, Istituto Editoriale Cisalpino, 1966, p. 99-100.

¹³⁷ Geoffrey E. R. Lloyd, «Or: The object of rectification and the Greek points of view», en *Extrême-Orient – Extrême-Occident*, nº 15, 1993, pp., 148-161, p. 150.

¹³⁸ Geoffrey E. R. Lloyd, «Or: The object...», pp. 151-152.

¹³⁹ François Marie Arouet, Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, en *Œuvres complètes de Voltaire*, Naintre, 2005, ed. electrónica apud <http://www.voltaire-integral.com/>, s.v. «Philosophe», I).

de ce sage, et qu'il s'appeloit *Cong-fut-sée*. Comme si nous n'étions pas libres de faire notre langue à notre fantaisie»¹⁴⁰).

En cambio, Sócrates y Platón no buscan el recto orden de las cosas en el sabio orden antiguo¹⁴¹, sino que buscan la verdad dentro de sí mismos, a riesgo de parecer guiarse sólo por la fantasía de la que hablaba Mably. Yerra, por tanto, François de La Mothe Le Vayer cuando, hablando de Confucio, comenta:

«Surquoi l'on peut dire, que les Chinois seuls de tous les hommes ont montré que l'important souhait de Platon étoit réüssible & pouvoit être réalité, quand il souénoit, que jamais un Etat ne seroit parfaitement heureux, que les Souverains ne philosophassent, ou que les Philosophes n'y eussent l'absolu pouvoir»¹⁴².

El filosofar de Platón y la acribia socrática no tienen nada que ver con la restauración de Confucio. Si hubiera que buscarle un paralelo, no sería con una persona, sino con un huevo:

«“And only *one* for birthday presents, you know. There's glory for you!” “I don't know what you mean by ‘glory’ ”, Alice said. Humpty Dumpty smiled contemptuously. “Of course you don't –till I tell you. I meant ‘there's a nice knock-down argument for you!’ ” “But ‘glory’ doesn't mean ‘a nice knock-down argument’ ”, Alice objected. “When I use a word”, Humpty Dumpty said, in rather a scornful tone, “it means just what I choose it to mean –neither more nor less”. “The question is”, said Alice, “whether you *can* make

¹⁴⁰ Gabriel Bonnot de Mably, *Ceuvres complètes de l'Abbé de Mably*, XII, Londres, 1789, p. 476.

¹⁴¹ De hecho Platón se carcajea de la Edad de Oro, *Resp.*, 372.c.4-d.5 «ἐπελαθόμεν ὅτι καὶ ὄψον ἔξουσιν, ἄλας τε δηλον ὅτι καὶ ἐλάας καὶ τυρόν, καὶ βολβοὺς καὶ λάχανά γε, οἷα δὴ ἐν ἀγροῖς ἐψήματα, ἐψήσονται. καὶ τραγήματά που παραθήσομεν αὐτοῖς τῶν τε σύκων καὶ ἐρεβίνθων καὶ κυάμων, καὶ μύρτα καὶ φηγοὺς σποδιοῦσιν πρὸς τὸ πῦρ, μετρώως ὑποπίνοντες· καὶ οὕτω διάγοντες τὸν βίον ἐν εἰρήνῃ μετὰ ὑγιείας, ὡς εἰκόσ, γηραιοὶ τελευτῶντες ἄλλον τοιοῦτον βίον τοῖς ἐγγόνιοις παραδώσουσιν. Καὶ ὅς, Εἰ δὲ ὑῶν πόλιν, ὃ Σώκρατες, ἔφη, κατεσκευάζεις, τί ἂν αὐτὰς ἄλλο ἢ ταῦτα ἐχόρταζεις»; y ni siquiera los que en el futuro querrán vivir como cerdos aceptarían serlo en esas condiciones: «me pinguem et nitidum bene curata cute vises,/ cum ridere voles, Epicuri de grege porcum», Hor., *Ep.*, 1.4.15.

¹⁴² François de La Mothe Le Vayer, *Oeuvres de François de La Mothe Le Vayer*, Dresde, Michel Groell, V, 1759, p. 152.

words mean so many different things”. “The question is”, said Humpty Dumpty, “which is to be master –that's all”»¹⁴³.

Sobre este pasaje David Cristal denuncia que «only in certain fields –such as literature– do we tolerate personal deviations from the semantic norms of the language»¹⁴⁴. Pero muchísimo más que en la literatura, estas desviaciones se ven en la filosofía y en la ciencia y técnica:

«Reading the dialogue from Lewis Carroll's *Through the Looking Glass*, with the magnificent works of great philosophers (from Plato to Leibniz, Kant, and Hegel, Peirce, and many more) in mind, one understands Alice's trouble. With the exception of Wittgenstein, nobody seems to have been bothered by the ability people have to make words mean things»¹⁴⁵.

Cuando leemos en Borges que Funes el Memorioso

«En lugar de siete mil trece, decía (por ejemplo) Máximo Pérez; en lugar de siete mil catorce, El Ferrocarril; otros números eran Luis Melián Lafinur, Olimar, azufre, los bastos, la ballena, el gas, la caldera, Napoléon, Agustín de Vedía. En lugar de quinientos, decía nueve. Cada palabra tenía un signo particular, una especie de marca; las últimas eran muy complicadas... Yo traté de explicarle que esa rapsodia de voces inconexas era precisamente lo contrario de un sistema de numeración. Le dije que decir 365 era decir tres centenas, seis decenas, cinco unidades: análisis que no existe en los “números” El Negro Timoteo o manta de carne. Funes no me entendió o no quiso entenderme. Locke, en el siglo XVII, postuló (y reprobó) un idioma imposible en el que cada cosa individual, cada piedra, cada pájaro y cada rama tuviera un nombre propio; Funes proyectó alguna vez un idioma análogo, pero lo desechó por parecerle demasiado general, demasiado ambiguo. En efecto, Funes no sólo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado. Resolvió reducir cada una de sus jornadas pretéritas a unos setenta mil recuerdos, que

¹⁴³ Charles Tlaude Dougson, Lewis Carroll, *Through the Looking-Glass*, en *The Complete Works of Lewis Carroll*, Londres, Penguin, 1988, p. 196.

¹⁴⁴ David Crystal, *The Encyclopedia of Language*, Cambridge, Universidad, 1987, p. 100.

¹⁴⁵ Mihai Nadin, *The Civilization of Illiteracy*, Dresde, Universidad, 1997, p. 528; naturalmente, el papel concedido a Wittgenstein es exagerado.

definiría luego por cifras. Lo disuadieron dos consideraciones: la conciencia de que la tarea era interminable, la conciencia de que era inútil. Pensó que en la hora de la muerte no habría acabado aún de clasificar todos los recuerdos de la niñez»¹⁴⁶,

no podemos dejar de recordar otras palabras de Borges, cuando se refiere al «manual del Instituto Bibliográfico de Bruselas, código del que todo he olvidado, salvo que a Dios le corresponde la cifra 231»¹⁴⁷. Este pasaje probablemente sólo sea comparable a este anatema de Cioran: «Un obispo africano me ha contado que en su país se cambiaba un transistor por una cabra. Este simple hecho basta para sumirnos en un delirio de aniquilamiento»¹⁴⁸.

Para Laski, Whitehead

«doesn't mean by God anything that any theologian has ever meant, with the result that quite unjustifiably leaves an impression of harmony between science and religion which is only reached by making words, *à la* Humpty-Dumpty, mean whatever he wants them to mean»¹⁴⁹.

Lucius Hopkins Miller, criticando a Bergson, nos lleva a la imagen especular, invertida, de Humpty-Dumpty, Abraham Lincoln:

«To say that philosophy determines religion is, in the long run, to eliminate religion in favor of philosophy; it is to turn religion into philosophy. Still, we may reassure ourselves with Lincoln's reminder, in his famous sheep anecdote, that "calling a tail a leg doesn't make it one"»¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Jorge Luis Borges, «Funes el memorioso», en *Obras completas*, I, pp. 485-491.

¹⁴⁷ El Aleph, Posdata de 1952;

¹⁴⁸ E. M. Cioran, *Aveux et anathèmes*, traducido con el libérrimo título de *Ese maldito yo*, trad. de Rafael Panizo, Barcelona, Tusquets, 2002, p. 15; como se hace constar en la p. 201, este texto se suprimió de la edición original y no consta en las ediciones francesas.

¹⁴⁹ Mark Dewolfe Howe/ Foreward Felix Frankfurt, *Holmes-Laski Letters*, Cambridge, Massachussets, Universidad de Harvard, 1953, p. 1205; cfr. Marjorie Hewitt Suchocki, «Skillful in Means: The Buddha and the Whiteheadian God», en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 28, n^o4, diciembre de 2001, pp. 415-428.

¹⁵⁰ Lucius Hopkins Miller, *Bergson and Religion*, Nueva York, Henry Holt and Company, 1916, p. 19.

Para Kripke (y para Fiona Cowie¹⁵¹) no es una oveja, sino un caballo (quizá por reminiscencia aristotélica), y sí hay muchas razones por las que un caballo puede tener cinco patas¹⁵². Daniel C. Dennet utiliza la historia para criticar a Rorty¹⁵³ y Peter van Inwagen para criticar el “monewment”¹⁵⁴ de Carl Ginet:

«One can, of course, stipulate that the word ‘monewment’ is to apply to objects having features A, B, and C. But that Stipulation will not ensure that the neologism actually applies to anything; that, by definition, will occur just in the case that something has the properties A, B, and C –and making a stipulation does not normally ensure that anything has the properties that one mentions in the course of making it. (Not normally: one could, of course, stipulate that a ‘stipulaytion’ will be any stipulation that contains the quotation-name of a neologism that is pronounced the same as some already-existing word). Let us always remember Abraham Lincoln’s undeservedly neglected riddle: how many legs has a dog if you call a tail a leg? The answer, said Lincoln, and he was right, is *four*, because calling a tail a a leg doesn’t make it one¹⁵⁵.

El neologismo no puede dejar de recordar a Unamuno,

«–Tal vez, pero el caso es que en esa novela pienso meter todo lo que se me ocurra, sea como fuere. –Pues acabará no siendo novela. –No, será... será... *nivola*. –Y ¿qué es eso, qué es *nivola*? –Pues le he oído contar a Manuel Machado, el poeta, el hermano de Antonio, que una vez le llevó a don Eduardo Benot, para leérselo, un soneto que estaba en alejandrinos o en no sé qué otra forma heterodoxa. Se lo leyó y don Eduardo le dijo: “Pero ¡eso no es soneto!...” “No, señor – le contestó Machado–, no es soneto, es... *sonite*”. Pues así con mi novela, no va a ser novela, sino... ¿cómo dije?, *navilo... nebulo*, no, no, *nivola*, eso es, *inivola*! Así nadie tendrá derecho a decir que deroga las leyes de su género... Invento el género, e inventar un género no es más que darle un nombre nuevo, y le doy las leyes que me place»¹⁵⁶;

¹⁵¹ Fiona Cowie, *What’s Within? Nativism Reconsidered*, Oxford, Universidad, 2003, p. 106

¹⁵² Christopher Hughes, *Kripke: Names, Necessity, and Identity*, Oxford, Universidad, 2006, p. 185.

¹⁵³ Daniel C. Dennet, «The Case for Rorts», en Robert B. Brandom, *Rorty and His Critics*, Malden/ Oxford/ Victoria, Blackwell, 2000, pp. 91-100, p. 100.

¹⁵⁴ Carl Ginet, «Plantinga and the Philosophy of Mind», en James Tomberlin/ Peter van Inwagen, eds., *Alvin Plantinga*, Dordrecht, Kluwer, 1985, pp. 199-223, p. 220.

¹⁵⁵ Peter van Inwagen, *Material Beings*, Ítaca, Nueva York, Universidad Cornell, 1990, pp. 7-8.

¹⁵⁶ Miguel de Unamuno, *Niebla*, ed. de Armando F. Zubizarreta, Madrid, Castalia, 1995 p. 180

y a Derrida, cuando habla de «Cette itérabilité –(iter, derechef, viendrait de itara, autre en sanskrit, et tout ce qui suit peut être lu comme l'exploitation de cette logique qui lie la répétition à l'altérité)»¹⁵⁷, que

«Comme celui de la “différance” et quelques autres, est un concept sans concept ou une autre sorte de concept, hétérogène au concept philosophique de concept, un “concept” qui marque à la fois la possibilité et la limite de toute idéalisation et donc de toute conceptualisation, etc»¹⁵⁸;

curiosamente, hay quien encuentra útiles estos neologismos para referirse a Dios, por vía de teología negativa¹⁵⁹.

Más adelante veremos en qué se resuelve el neologismo de Unamuno, mientras que dejaremos que los de Derrida se disuelvan desde ya en nuestro interés.

La sentencia de Lincoln probablemente tenga un valor indiscutible en ciencia¹⁶⁰, pero no en otros terrenos. Una escena de Willy Wilder, *The Fortune Cookie*, con guión de Willy Wilder/ I. A. L. Diamond, 1966, lo expresa de un modo admirable y análogo a la anécdota de Confucio contada en el prólogo del *Gongsun Long zi*. Jack Lemmon (Harry Hinkle) está ante la imagen televisiva en blanco y negro de un apolillado Abraham Lincoln que, en un momento glorioso y con el *Himno de combate de la República* de fondo, proclama: «Therefore I say, if you once forfeit the confidence of your fellow citizens, you can never regain their respect and esteem. It is true that you may fool all of the people some of the time. You can even fool some of the people all of the time. But you can't fool all of the people all of the time!» (estas palabras hacen que el himno parezca de combate contra la

¹⁵⁷ Jacques Derrida, *Marges*, París, Minuit, 1972, p. 375

¹⁵⁸ Jacques Derrida, *Limited Inc.*, París, Galilée, 1988, p. 213

¹⁵⁹ cfr. John D. Caputo, *Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*, Bloomington, Universidad de Indiana, 1997, p. 1 y ss., «God Is Not *différance*»

¹⁶⁰ Cfr. Stanislav O. Zakharin/ Tapan Mehta/ Murat Tanik/ David B. Allison, «Epistemological Foundations of Statistical Methods for High-Dimensional Biology», en Jode W. Edwards/ T. Mark Beasley/ Grier P. Page/ David B. Allison, eds., *DNA Microarrays and Related Genomic Techniques: Design, Analysis, and Interpretation of Experiments*, Boca Raton, Chapman & Hall, 2006, pp. 57-76, p. 65: «Methodological papers in HDB often present new algorithms with exquisite mathematical precision, Greek letters, and arcane symbols. Less mathematically comfortable readers may mistake this for proof. However, writing an equation may define something but does not *ipso facto* prove anything. To paraphrase Abraham Lincoln, “How many legs does a calf have if you call the tail a leg? Four. Calling a tail a leg doesn't make it a leg”».

República de Platón, basada en engaños sobre las razas similares a los brahmánicos¹⁶¹). Entonces entra Walter Matthau (Willie Gingrich): al saber que está viendo «An old movie about Abraham Lincoln», exclama: «Lincoln! Great president, lousy lawyer!»¹⁶². Lincoln es un demócrata, y defiende el sentido común. Platón es aristocrático, y defiende su individualidad¹⁶³ y su visión personal, que cree mejor que la visión común, quizá sin caer en que el individualismo frente a lo común es enemigo radical de su teoría de las ideas. Borges continúa hablando de Funes el Memorioso:

«Éste, no lo olvidemos, era casi incapaz de ideas generales, platónicas. No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico perro abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente). Su propia cara en el espejo, sus propias manos, lo sorprendían cada vez. Refiere Swift que el emperador de Lilliput discernía el movimiento del minuterero; Funes discernía continuamente los tranquilos avances de la corrupción, de las caries, de la fatiga».

¹⁶¹ Voltaire opone al fakir Bambabef y al confuciano Ouang en un diálogo sobre este asunto, vid. *Dictionnaire philosophique*, en *Œuvres...*, s.v. «Fraude. S'il faut user de fraudes pieuses avec le peuple».

¹⁶² Con la imagen del abogado, leemos esta acusación contra Crisipo en Plutarco, *De Stoicorum repugnantiis*, 1036.E.8-1037.A.10, «ἠδέως ἂν οὖν πυθοίμην τῶν Στωικῶν, εἰ τὰ Μεγαρικὰ ἐρωτήματα δυναμικώτερα νομίζουσιν εἶναι τῶν ὑπὸ Χρυσίππου κατὰ τῆς συνηθείας ἐν ἑξ βιβλίοις γεγραμμένων· ἢ τοῦτο παρ' αὐτοῦ Χρυσίππου δεῖ πυνθάνεσθαι σκόπει γὰρ οἷα περὶ τοῦ Μεγαρικοῦ λόγου γέγραφεν ἐν τῷ περὶ Λόγου Χρήσεως οὕτως· “οἷόν τι συμβέβηκε καὶ ἐπὶ τοῦ Στίλπωνος λόγου καὶ Μεγεδῆμου· σφόδρα γὰρ ἐπὶ σοφία γενομένων αὐτῶν ἐνδὸς ξων, νῦν εἰς ὄνειδος αὐτῶν ὁ λόγος περιτέτραπται, ὡς τῶν μὲν παχυτέρων τῶν δ' ἐκφανῶς σοφισομένων”. εἶτα τοῦτους μὲν, ὧ βέλτιστε, τοὺς λόγους, ὧν καταγελαῖς καὶ καλεῖς ὄνειδη τῶν ἐρωτῶντων ὡς ἐμφανῆ τὴν κακίαν ἔχοντας, ὅμως δέδιαις μὴ τινος περισπάσωσιν ἀπὸ τῆς καταλήψεως· αὐτὸς δὲ τοσαῦτα βιβλία γράφων κατὰ τῆς συνηθείας, οἷς, ὃ τι ἀνεῦρες, προσέθηκας ὑπερβαλέσθαι φιλοτιμούμενος τὸν Ἀρκεσίλαον, οὐδένα τῶν ἐντυχανόντων ἐπιταράξειν προσεδόκησας; οὐδὲ γὰρ ψιλοῖς χρῆται τοῖς κατὰ τῆς συνηθείας ἐπιχειρήμασιν, ἀλλ' ὥσπερ ἐν δίκῃ μετὰ βάρους τινὸς συνεπιπάσχων μωρολογεῖν τε πολλάκις λέγει καὶ κενοκοπεῖν».

¹⁶³ Cfr. *Resp.* 3.387 D.11-E.1, A. N. M. Rich, «The Cynic Conception of ΑΥΤΑΡΚΕΙΑ», en Margarethe Billerbeck, ed., *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, Amsterdam, Grüner, *Bochumer Studien zur Philosophie*, 15, 1991, p. 233-240, p. 237.

Si caminamos por la senda del estudio de los nombres, nos encontraremos que Platón no comete parricidio¹⁶⁴, sino que son sus padres los que acaban matándolo a él y a su prole, a través de Antístenes o los megáricos.

De Antístenes dice Rankin¹⁶⁵:

«If he asserted that the only acceptable relationship between subject and predicate is one/one, Antisthenes killed off the possibility of Forms entirely. The essence of Plato's Theory is that subjects and predicates, though both represents realities, can be on different levels of reality: 'A is green' does not mean A is coextensive with 'greenness' or that A and 'greenness' are kindred; but that A has a share in the being of 'greenness'. [...] Similarly when Antisthenes says 'nothing is good or bad by nature' he is not likely to be impugning the reality of 'good' or 'bad'. He is probably attacking Plato's Forms once more, for the Forms were 'in' or 'by' nature (*physei*)».

Émile Saisset, que proclama que «Stilpon combat vivement la théorie des idées, mais avec les armes d'Aristote»¹⁶⁶, no puede dejar de referirse a la polémica entre Inmanuel Kant, Johann August Eberhard y Johann Christoph Schwab¹⁶⁷.

Los megáricos no defienden una visión individual, como Platón, sino la individualidad de las cosas, si bien de un modo paradójico. Ocurre que la corrección y precisión en los nombres es una cosa tan poco común, que esta actitud aparece ante el vulgo como

¹⁶⁴ *Soph.* 241.d.3, «Μή με οἶον πατραλοῖαν ὑπολάβῃς γίγνεσθαι τινα»; cfr. John Anderson Palmer, *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford, Universidad, 1999.

¹⁶⁵ Herbert David Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics*, Londres, Croom Helm, 1983., p. 225.

¹⁶⁶ Émile Saisset, *Ænésidème*, París, Joubert, 1840, p. 56.

¹⁶⁷ Cfr. Johann Friedrich Christoph Gräffe, *Dissertationem qua Iudiciorum analyticorum et syntheticorum naturam jam longe ante Kantium antiquitatis scriptoribus non fuisse perspectam contra Schwabium probatur examini publico submittit*, Gotinga, Schulzius, 1794; más didáctico que Schwab es Samuel Taylor Coleridge, *The Friend: A Series of Essays to Aid in the Formation of Fixed Principles in Politics, Moral, and Religion, with Literary Amusements interspersed*, Londres, William Pickering, 1850, III, pp. 121-122: «Comparing this therefore with the writings, which he held it safe or not profane to make public, we may safely conclude, that Plato considered the investigation of truth *a posteriori* as that which is employed in explaining the results of a more scientific process to those, for whom the knowledge of the results was alone requisite and sufficient; or in preparing the mind for legitimate method, by exposing the insufficiency or self-contradictions of the proofs and results obtained by the contrary process. Hence, therefore, the earnestness with which the genuine Platonists afterwards opposed the doctrine (that all demonstration consists of identical propositions) advanced by Stilpo, and maintained by the Megaric school, who denied the synthesis, and, like Hume and others in recent times, held geometry itself to be merely analytical».

desviacionista y peculiar, como demuestra Suidas, *Lexicon*, μ. 388, s.v. «Μεγαρίσαι»: «τὰ Μεγαρέως δοξάσαι. Στίλπων γὰρ ὁ φιλόσοφος Μεγαρεὺς ἦν, τῆς Ἑλλάδος· ὅς τοσοῦτον εὐρησιλογία καὶ σοφιστεία προῆγε τοὺς ἄλλους, ὡς μικροῦ δεῆσαι πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα ἀφορῶσαν εἰς αὐτὸν μεγαρίσαι»¹⁶⁸.

3. EL NOMBRE DEL NOMINALISTA. TESTIMONIOS E INTERPRETACIONES SOBRE ESTILPÓN DE MEGARA

Paradójico es también que uno de los individuos más brillantes de esta escuela de los nombres griega sufra, como Gongsun Long, tantas ambigüedades en su nombre y su persona, como hasta el momento hemos tenido ocasión de ver (aunque peor y más duradera fue la confusión que sufrió Euclides¹⁶⁹).

3.1. ESTILBÓN.

Ya en textos griegos itálicos encontramos una variante con *b* (quizá influida por el apelativo del planeta Mercurio, Στίλβων, cfr. Cic., *ND*. 2.53.5; cfr. Eustacio, *Commentarii ad Homeri Iliadem*, 3.659.3-7: «Ἐκ δὲ τοῦ στίλπω καὶ ὄνομα κύριον ὁ Στίλπων. ἄρρητον δὲ τὸ στίλπω, ῥητὸν δὲ ἀντ' αὐτοῦ τὸ στίλβω, ἐξ οὗ καὶ ἡ στίλβηδών. οὕτω διαφορεῖται καὶ τὸ καλύπτω»): «[.....] ὦν ἕως υ [.....] επαραγεῶ [.....] ὦν ὥσπερ ἀπο [.....] τι Στίλβων τόν [.....] τῆς τέχνης καὶ [.....] πάντα μὲν [.....] Δημόκριτος ε [.....] εἰς ἔαουτοῦ πισ [.....] ζεινα»¹⁷⁰; «[.....] τ]οῦ Στίλβωνος [.....] πναι καὶ τὸ που σύνημιεν [.....] ενος ὁ τοῦ [.....] ουν φιλόσοφου [.....] μένου τῶν [.....] ολακότων»¹⁷¹.

¹⁶⁸ Cfr. Diogénes Laercio, *Vit.* 2.113.4-6, «τοσοῦτον δ' εὐρησιλογία καὶ σοφιστεία προῆγε τοὺς ἄλλους ὥστε μικροῦ δεῆσαι πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα ἀφορῶσαν εἰς αὐτὸν μεγαρίσαι»; *Vit.*, 2.120.12-14 «προσεσκόφη δὲ ὑπὸ Σωφίλου τοῦ κωμικοῦ ἐν δράματι Γάμψ· Στίλπωνός ἐστι βύσμαθ' ὁ Χαρίνου λόγος»; cfr. Diógenes Laercio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, ed. de Giovanni Reale, Giovanni Girgenti e Ilaria Ramelli, Milán, Bompiani, 2005, p. 1355, n. 467: «Forse βύσματα, “turaccioli”, richiama πύσματα, “domande”, in un doppio senso di effetto comico; Carino è un personaggio della comedia di Sofilo», con lo que no reproducimos las antiguas polémicas sobre si se trataba de Sofilo o de Dífilo.

¹⁶⁹ Cfr. N. Tartaglia, *Euclide Megarense Philosopho: solo introduttore delle scienze mathematiche; diligentemente reassetato per Nicolo Tartalea secondo le due tradottioni; e di latino in volgar tradotto*, Venecia, Venturino Roffinelli, 1543.

¹⁷⁰ Klaus Döring, *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Ámsterdam, Gruner, 1972, fr. 200, *Pap. Herc.* 1788 fr. 2 (Crönert, Kolotes 147).

¹⁷¹ Fr. 201, *Pap. Herc.* 255 fr. 3 (Crönert, Kolotes 147).

3.2. EL ESTILBÓN DE CICERÓN

En la misma colección teubneriana encontramos la lectura con *b* en *Luc.* 75.4-7:

«atqui habebam molestos vobis sed minutos, Stilbonem Diodorum Alexinum, quorum sunt contorta et aculeata quaedam sophismata (sic enim appellantur fallaces conclusiunculae)»¹⁷²,

y con *p* en *Fat.* 10.1-9:

«Stilponem, Megaricum philosophum, acutum sane hominem et probatum temporibus illis accepimus. Hunc scribunt ipsius familiares et ebriosum et mulierosum fuisse, neque haec scribunt vituperantes, sed potius ad laudem; vitiosam enim naturam ab eo sic edomitam et compressam esse doctrina, ut nemo umquam vinulentum illum, nemo in eo libidinis vestigium viderit»¹⁷³.

3.3. EL ESTILBÓN DE SÉNECA.

Con *b* aparece siempre en Séneca: en *Dial.* 2.5.6-7,

«Megaram Demetrius ceperat, cui cognomen Poliorcetes fuit. Ab hoc Stilbon philosophus interrogatus num aliquid perdidisset, ‘nihil’, inquit ‘omnia mea mecum sunt’. Atqui et patrimonium eius in praedam cesserat et filias rapuerat hostis et patria in alienam dicionem peruenerat et ipsum rex circumfusus uictoris exercitus armis ex superiore loco rogitabat»;

y *Ep.* 9.18-19,

¹⁷² Marco Tulio Cicerón, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, Fasc. 42, ed. de O. Plasberg, Leipzig, Teubner, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, 1922.

¹⁷³ Marco Tulio Cicerón, *M. Tulli Ciceronis scripta quae...*, Pars IV, vol. 2, ed. de C. F. W. Müller, Leipzig, Teubner, *Bibliotheca Scriptorum et Romanorum Teubneriana*, 1890.

«Nihilominus cum sit amicorum amantissimus, cum illos sibi comparet, saepe praeferat, omne intra se bonum terminabit et dicet quod Stilbon ille dixit, Stilbon quem Epicuri epistula insequitur. Hic enim capta patria, amissis liberis, amissa uxore, cum ex incendio publico solus et tamen beatus exiret, interroganti Demetrio, cui cognomen ab exitio urbium Poliorcetes fuit, num quid perdidisset, ‘omnia’ inquit ‘bona mea mecum sunt’. Ecce vir fortis ac strenuus! ipsam hostis sui victoriam vicit. ‘Nihil’ inquit ‘perdidi’: dubitare illum coegit an vicisset. ‘Omnia mea mecum sunt’: iustitia, virtus, prudentia, hoc ipsum, nihil bonum putare quod eripi possit»,

que aunque aparece con *b* en los Mss. *Parisinus* 8540, *Parisinus* 8658A, *Parisinus* 8539, *Quirinianus* B.II.6 y *Laurentianus* plut. LXXVI, 40, es editado con *p* por Marie Nicolas Bouillet¹⁷⁴ y Hermann Usener¹⁷⁵.

Así como la *b* del nombre no parece invención de Séneca, sí se lo parece a Diderot la inclusión de la esposa y la prole entre las cosas perdidas y despreciadas:

«Je ne le dissimulerai pas, je suis révolté du mot de Stilpon {Je voudrais que Sénèque point supposé que Stilpon avait perdu et sa femme et ses enfants (Voyez la Lettre IX); car c’est pousser un peu trop loin la philosophie que de se vanter qu’en ce cas-là même on n’a rien perdu. C’est apparemment une fausse glose de Sénèque; il n’y a que lui qui fasse mention de cette perte. Diogène Laërce n’en parle point, ni Plutarque dans les deux endroits où il rapporte la réponse de Stilpon; savoir, au traité *de Educatione Pueror.* pag. 5, et au traité *de Animi Tranquillit.* pag. 475 (Bayle, Dict. crit. rem. F. de l’art. *Stilpon*), et du commentaire de Sénèque. “je me suis échappé à travers les décombres de ma maison; j’ai trempé mes pieds dans les ruisseaux du sang de mes concitoyens égorgés, j’ai vu ma patrie jetée dans l’esclavage: mes filles m’ont été ravies; au milieu du désastre général je ne sais ce qu’elles sont devenues: mais qu’est-ce que cela me fait, à moi?...” Qu’est-ce que cela te fait, homme de bronze? “Je n’ai rien perdu....” Si tu n’as rien perdu, il faut que tu te sois étrangement isolé de tout ce qui nous est cher, de toutes les choses sacrées pour les autres hommes. Si ces objets ne tiennent au stoïcien que comme son vêtement, je ne suis point stoïcien, et je m’en fais gloire: ils tiennent à ma peau, on ne sauroit me séparer d’elles, sans me déchirer, sans me faire pousser des

¹⁷⁴ Marie Nicolas Bouillet, *L. Annaei Senecae Pars prima sive Opera philosophica quae recognovit et selectis tum J. Lipsii, Gronovii, Gruteri, B. Rhenani, Ruhkopfii, aliorumque commentariis tum suis illustravit notis B.N. Bouillet in Sanctae Barbarae Collegio Philosophiae professor volumen primum*, Paris, Nicolas E. Lemaire, *Bibliotheca classica latina*, 1827.

¹⁷⁵ Fr. 174 de Hermann Usener, *Epicurea*, Leipzig, Teubner, 1887.

cris. Si le sage tel que toi ne se trouve qu'une fois, tant mieux ; s'il faut lui ressembler, je jure de n'être jamais sage. "On imagine à peine que l'homme soit capable de tant de grandeur et de fermeté...." Dites de stupidité féroce. Mais le rôle de Stilpon était-il vrai? Je le crois, parce que j'aime mieux lui supposer une insensibilité que j'abhorre, qu'une hypocrisie que je mépriserais. Soldats, tuez ces infâmes usuriers qui ont perdu les registres de rapines sur lesquels ils attachaient des regards pleins de joie, et qui, dans leur désespoir, offrent leurs poitrines nues à la pointe de vos glaives; mais ce tigre qui semble s'amuser du désastre de sa ville, et qui foule d'un pied tranquille les cadavres de ses parents, de ses amis, de ses concitoyens, ne l'épargnez pas»¹⁷⁶.

Aunque sea cierto que ni Plutarco¹⁷⁷ ni Diógenes Laercio¹⁷⁸ dan noticia de ello, la alabanza de Séneca acaba por no ser tal (*Ep.* 9.1-4):

«An merito reprehendat in quadam epistula Epicurus eos qui dicunt sapientem se ipso esse contentum et propter hoc amico non indigere, desideras scire. Hoc obicitur Stilboni ab Epicuro et iis quibus summum bonum visum est animus inpatiens. In ambiguitatem

¹⁷⁶ Denis Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, en *Œuvres de Denis Diderot*, II, Paris, J. L. J. Brière, 1821, pp. 47-48.

¹⁷⁷ *Demetr.* 9.8.1-9.10.5 «Τῶν δὲ Μεγάρων ἀλόντων καὶ τῶν στρατιωτῶν ἐφ' ἀρπαγὴν τραπομένων, Ἀθηναῖοι παρητήσαντο τοὺς Μεγαρεῖς πολλῇ δεήσει, καὶ τὴν φρουρὰν ὁ Δημήτριος ἐκβαλὼν ἠλευθέρωσε τὴν πόλιν. ἔτι δὲ τοῦτο πράττων τοῦ φιλοσόφου Στίλπωνος ἐμνήσθη, δόξαν ἔχοντος ἀνδρὸς ἠρημένου πως ἐν ἡσυχίᾳ καταβῖῶναι. μεταπεμψάμενος οὖν αὐτὸν ἠρώτα, μὴ τις εἰληφέ τι τῶν ἐκείνου. καὶ ὁ Στίλπων "οὐ δεῖς" εἶπεν· "οὐδένα γὰρ εἶδον ἐπιστάμαν ἀποφέροντα". τῶν δὲ θεραπόντων σχεδὸν ἀπάντων διακλαπέτων, ἐπεὶ πάλιν αὐτὸν ὁ Δημήτριος ἐφιλοφρονεῖτο καὶ τέλος ἀπαλλαττόμενος εἶπεν· "ἔλευθέρα ὑμῶν ὃ Στίλπων ἀπολείπω τὴν πόλιν", "ὀρθῶς" ἔφη "λέγεις· οὐδένα γὰρ ἀμῶν δοῦλον ἀπολέλοιπας";» *De tranquillitate animi*, 475.C.7-D.2: «ὁ Δημήτριος τὴν Μεγαρέων πόλιν καταλαβὼν ἠρώτησε τὸν Στίλωνα, μὴ τι τῶν ἐκείνου διήσπασται· καὶ ὁ Στίλπων ἔφη μηδὲν ἰδεῖν "τάμά" φέροντα. καὶ τοίνυν τῆς τύχης πάντα τᾶλλα λεηλατούσης καὶ περιαιρουμένης, ἔχομέν τι τοιοῦτον ἐν ἑαυτοῖς "οἶόν κ' οὔτε φέροισιν Ἀχαιοὶ οὔτ' ἂν ἄγοισιν";» cfr. *De liberis educandis*, 5.F.3-6.A.2 «καὶ μοι δοκεῖ Στίλπων ὁ Μεγαρεὺς φιλόσοφος ἀξιόμημονέυτον ποιῆσαι ἀπόκρισιν, ὅτε Δημήτριος ἐξ ἀνδραποδισάμενος τὴν πόλιν εἰς ἔδαφος κατέβαλε καὶ τὸν Στίλωνα ἤρετο μὴ τι ἀπολωλεκῶς εἶη. καὶ ὅς "οὐ δῆτα", εἶπε, "πόλεμος γὰρ οὐ λαφυρῶ ἀγωγεῖ ἀρετήν". σύμφωνος δὲ καὶ συμφῶδς καὶ ἡ Σωκράτους ἀπόκρισις ταύτη φαίνεται.»

¹⁷⁸ *Vit.* 2.115.5-10, «ἀλλὰ καὶ Δημήτριος ὁ Ἀντιγόνου κατα λαβὼν τὰ Μέγαρα τὴν τε οἰκίαν αὐτῶ φυλαχθῆναι καὶ πάντα τὰ ἀρπασθέντα προϋνόησεν ἀποδοθῆναι. ὅτε καὶ βουλομένῳ παρ' αὐτοῦ τῶν ἀπολωλῶτων ἀναγραφὴν λαβεῖν ἔφη μηδὲν τῶν οἰκείων ἀπολωλεκέναι· παιδείαν γὰρ μηδένα ἐξενηνοχέειν, τόν τε λόγον ἔχειν καὶ τὴν ἐπιστήμην»; cfr. [151 E D.] *Gnomol. Vat.* 515 a, frente al más acorde con Séneca [151 e D.] *Gnomol. Vat.* 515 b; véase también [151 F D.] Themist., *de virt.*, p 448; Theod. Metoch. *Carm.*, 19.32-45, con la cita de *Il.* 1.154.

incidendum est, si exprimere uno verbo cito voluerimus et impatientiam dicere; poterit enim contrarium ei quod significare volumus intellegi. Nos eum volumus dicere qui respuat omnis mali sensum: accipietur is qui nullum ferre possit malum. Vide ergo num satius sit aut invulnerabilem animum dicere aut animum extra omnem patientiam positum. Hoc inter nos et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne sed sentit, illorum ne sentit quidem. Illud nobis et illis commune est, sapientem se ipso esse contentum. Sed tamen et amicum habere vult et vicinum et contubernalem, quamvis sibi ipse sufficiat».

Las críticas de Séneca y Epicuro se unen a lo recogido por Stobeo (*Anthologium* 3.4.88, «Στίλπων ἐρωτηθεὶς τί ἰσχυρότερον ἀνδριάντος, εἶπεν “ἄνθρωπος ἀναίσθητος”»); cfr. Q.36 [196 D.] Alex. Aphrod. *de an. lib. mantissa*, 150.34-35) para hacer verosímil ese detalle narrativo, si bien ante textos como los de Teles, también recogidos por Stobeo, se puede pensar en una reelaboración estoica a partir incluso de lo ya mascado por Séneca¹⁷⁹.

La *b* senequea se mantuvo durante toda la Edad Media, así como la enumeración de las tres cosas que constituían el “omnia” de la sentencia, y que son prácticamente invención del cordobés (según Werner Jäger, que traduce una de las respuestas de Estilpón como «Die Paideia hat keiner aus meinem Hause getrgen», «Der Inbegriff alles dessen “wass mein ist” ist für den sokratischen Menschen die Paideia geworden: seine innere

¹⁷⁹ *Anthologium*, 4.44.83, «οὐ γὰρ ὀρθῶς φησὶ βουλευομένου ὁ Στίλπων τὸ διὰ τοὺς ἀπογενο μένους τῶν ζώντων ὀλιγορεῖν· γεωργὸς οὐ ποιεῖ τοῦτο, οὐδ’ ἐὰν τῶν δένδρων ξηρόν τι γένηται, καὶ τὰ ἄλλα προσεκκόπτει, ἀλλὰ τῶν λοιπῶν ἐπιμελόμενος πειροῖται τὴν τοῦ ἐκλελοιπότης χρεῖαν ἀναπληροῦν. οὐδ’ ἡμεῖς ἐπὶ τῶν ἡμετέρων μερῶν· γελοῖον γὰρ ἔσται εἰ ἐὰν τὸν ἕτερον τις ὀφθαλμὸν ἀποβάλλῃ, δεήσει καὶ τὸν ἕτερον προσεκκόπτει, κἄν ὁ εἷς ποὺς κυλλός, καὶ τὸν ἕτερον ἀνάπηρον ποιεῖν, κἄν ἓνα ὀδόντα, καὶ τοὺς ἄλλους προσεκλέξαι· ἀλλ’ ἐπὶ μὲν τούτων εἰ τις οὕτως οἴοιτο, μαργίτης· τοῦ δὲ υἱοῦ τελευτήσαντος ἢ τῆς γυναικὸς, <εἰκόσ> αὐτοῦ τε ὀλιγορεῖν ζῶντος καὶ τὰ ὑπάρχοντα προσκαταφθείρειν»; cfr. esta reelaboración sobre el destierro, Teles, fr. III, pp. 21, 2-23, 4 Hense, 192 de Muller, Stobeo, *Anthologium*, 3.40.8, «πρὸς δὲ τὸν κατ’ ἄλλο τι ἡγούμενον τὴν φυγὴν βλαβερόν εἶναι, μὴ οὐδὲν λέγεται παρὰ τὸ τοῦ Στίλπωνος, ὃ καὶ πρόφην εἶπον· τί λέγεις, φησὶ, καὶ τίνων ἢ φυγὴ <ἢ> ποίων ἀγαθῶν στερίσκει; τῶν περὶ <τὴν> ψυχὴν, ἢ τῶν περὶ τὸ σῶμα, ἢ τῶν ἐκτός; εὐλογιστίας, ὀρθοπραγίας, εὐπραγίας ἢ φυγὴ στερίσκει; οὐ δὴ. ἀλλὰ μὴ ἀνδρείας ἢ δικαιοσύνης ἢ ἀλλῆς τινὸς ἀρετῆς; οὐδὲ τοῦτο. ἀλλὰ μὴ τῶν περὶ τὸ σῶμα τινος ἀγαθῶν; ἢ οὐχ ὁμοίως ἔστιν ἐπὶ ξένης ὄντα ὑγαίνειν καὶ ἰσχύειν καὶ ὀξὺ ὄραν καὶ ὀξὺ ἀκούειν, ἐνίοτε δὲ μᾶλλον <ἢ> ἐν τῇ ἰδίᾳ μένοντα; καὶ μάλα. ἀλλὰ μὴ τῶν ἐκτός στερίσκει ἢ φυγὴ; ἢ οὐ πολλοῖς ὄφθη τὰ πράγματα κατὰ τὴν τῶν τοιούτων ὑπαρξίν ἐπιφανέστερα γε γονότα φυγάδων γενομένων; ἢ οὐ Φοῖνιξ ἐκ Δολοπίας ἐκπεσὼν ὑπὸ Ἀμύντορος εἰς Θεσσαλίαν φεύγει; “Πηλέα δ’ ἐξικόμεν, / καὶ μ’ ἀφνειὸν ἔθηκε, πολὺν δέ μοι ὤπασε λαόν”».

Lebensform, sein geistiges Sein, seine Kultur»¹⁸⁰, y es claro que es así originalmente). Tomás de Hibernia recoge que

«Stilbon capta patria amissis liberis, amissa uxore cum ex incendio publico solus et tamen beatus exiret; interroganti Demetrio numquid omnia perdidisset; respondit: nichil, inquit, perdidit; omnia mea mecum sunt: iusticia, virtus, prudentia; nichil bonum putare potuit, quod eripi posset»¹⁸¹;

Guillermo Wheatley recuerda:

«Unde Seneca, nona epistola ad Lucillum recitat, quod cum Stilbon capta patria, amissis liberis, amissa uxore sua et aliis bonis solus ab incendio exierat, requisitus fuerit a geometrico, numquid omnia perdidisset, respondit: nihil perdidit; sed omnia bona mea mecum sunt; iustitia, virtus et prudentia»¹⁸².

También habla de virtud Isotta Nogarola de Verona en una carta a Niccolò Venier datada después de junio de 1438¹⁸³.

Del *Stilbo* senequeo depende la primera mención que conocemos de Estilpón en romance (con la forma *Sabon*), la de Juan Fernández de Heredia (quien curiosamente, y sin embargo, tradujo del griego las *Vidas* de Plutarco), en aragonés:

«Exemplo puesto por Senecha. Lo rey Dometrio thomo aquella ciudat la qual hauia nombre Megara, e aqui auia un sauio, el qual auia nombre Sabon, el qual auie grandes riquezas que auia por su patrimonio. Las quales riquezas tomaron todos aquellos que prendieron la ciudat. Et como el sauio esti fuesse interrogado si auia perdido res en la

¹⁸⁰ Werner Jäger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlín, De Gruyter, 1989, p. 638.

¹⁸¹ Tomás de Hibernia, *Manipulus florum*, s.v. «Amissio», *R.*, ed. electrónica de Chris L. Nigham, Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier University, 2001, apud <http://info.wlu.ca/~wwhist/faculty/cnighman/Amissio.pdf>.

¹⁸² Guillermo Wheatley, *Expositio in Boethii De consolatione Philosophiae*, ed. del P. Roberto Busa, Parma, 1869, corregida por Enrique Alarcón, Pamplona, Universidad de Navarra, 2006, apud <http://www.corpusthomicum.org/xbc1.html>, I, cap. 1 [88877]; como vemos, *Demetrio* se convierte en un *geométrico* en virtud de la tradición manuscrita.

¹⁸³ Cfr. Isotta Nogarola, *Complete Writings*, ed. de Margaret L. King y Diana Robin, Chicago, Universidad, 2003, p. 73.

preson de la ciudat, dixo et respondio que no cosa: Porque lo que mio es lieuo et trayo con mi mismo»¹⁸⁴.

La actitud de Estilpón casa bien con el «יְהוָה לָקַח יְהוָה נֶתָן» de *Iob*, 1.21, salvando pequeños detalles como la ausencia de Dios en el griego y que Job, a que a petición expresa de Satán, que recuerda aquello tan sabio de «עֵינַי בְּעַרְעוֹר» (*Iob.*, 2.4), recibe daños en su propio cuerpo. Tampoco su infortunio familiar es igual, ya que pierde a todos sus hijos pero le queda su mujer para increparlo: desde luego, no se puede considerar que le quede familia, como la tiene el justo sufriente del *Lūdlul bēl nēmeqī* acadio, v. 119: en este verso y el siguiente se ha querido ver un paralelo con *Iob.*, 19.25-26¹⁸⁵, pero la comparación falla en este aspecto. Además, la esperanza de Job es más ambiciosa, radical e imposible que la del justo acadio, ya que no se trata sólo de la restitución del caído a su posición social o de la salud a la carne, sino la restitución de la misma carne. Resulta muy dudoso que para Estilpón ese “omnia” que llevaba consigo fuera su carne, sino su alma. En todo caso es claro que el cuerpo importa poco para los estoicos que hacen suya esa paradoja moral («Although Demetrius and Stilbo live in different worlds, when they meet they fight for the same language. The result of this collision of worlds or perspectives is paradox»¹⁸⁶) y puede que lógica (ya que en el conjunto de las cosas que uno lleva consigo está uno mismo): «atque pro certo quidem dici potest, ea quae Stilponi tribuimus in usum suum conuersisse Musonius», dice A. Giesecke¹⁸⁷. Encontramos una reelaboración moderna, con sorna, en Ortensio Lando¹⁸⁸, y, completamente en serio, en el estoico

¹⁸⁴ Juan Fernández de Heredia, *Libro de actoridades (Rams de flors)*, ed. de Juan Manuel Cacho Bleuca, Zaragoza, Universidad, 2003, fol. 166v^o.

¹⁸⁵ Giorgio R. Castellino, *Testi sumerici e accadici*, Turín, UTET, 1977, p. 487.

¹⁸⁶ C. A. J. Littlewood, *Self-Representation and Illusion in Senecan Tragedy*, Oxford, Universidad, 2004, p. 19.

¹⁸⁷ A. Giesecke, *De philosophorum ueterum quae ad exilium spectant sententiis*, Leipzig, 1891, p. 25, cit. en Tim Whitmarsh, *Greek Literature and the Roman Empire: The Politics of Imitation*, Oxford, Universidad, 2004, p. 142.

¹⁸⁸ «Per tanto solea dir Stilbone filosofo che gli uomini mal sani erano simili a quelli che sono retenuti nelle fracide prigioni, donde si spera poterne agevolmente uscire per la rovina che da ogni lato appare: così parmi abbino questi altri speranza di lasciar tosto il mortal carcere, poi che da catarri, stomachi, fianchi e gotte si vede aperto», Ortensio Lando, *Paradossi cioè Sentenze fuori del comun parere*, ed. electrónica de Antonio Corsaro, Banca Dati “Nuovo Rinascimento”, 1996, apud <http://www.nuovorinascimento.org/>, p. 39 [F3r].

cristiano Francisco de Quevedo y Villegas en una Carta a Octavio Branquiforte¹⁸⁹. Lo que Teles atribuye a Estilpón casa también con una respuesta evangélica¹⁹⁰. Es fácil encontrar parangones como este de Christian Bartholmèss¹⁹¹,

«c'est que Montaigne et Bodin nous apprennent après tant d'autres. Le premier cite la belle prière de Félix, qui semble la traduction évangélique d'un mot de Stilpon de Mégare: "Seigneur, garde-moi de sentir cette perte, car tu sais qu'ils n'ont encore rien touché de ce qui est à moi"».

Desde luego, Montaigne y Bruno (que, por otra parte, de evangélico tiene más bien poco, y antes de morir le vuelve la cara al crucifijo) alaban a Estilpón senequeo¹⁹².

¹⁸⁹ «Valiente voz pronunció Stilpón, filósofo, cuando dijo que los hombres enfermos eran como los presos en cárcel flaca y rota y en prisiones débiles, que por la flaqueza dellas tenían fácil la libertad», Francisco de Quevedo y Villegas, *Epistolario completo de Quevedo*, Madrid, Instituto Editorial Reus, 1946, pp. 359-360; se encuentra también en *Las cuatro pestes del mundo, y las cuatro fantasmas de la vida*, en *Obras*, p. 159; la tradición textual recoge también la variante *Stildon*, *ibid.*, n. 6.

¹⁹⁰ *Mat.*, 8.21-22, «Alius autem de discipulis ejus ait illi: Domine, permittite me primum ire, et sepelire patrem meum. Jesus autem ait illi: Sequere me, et dimitte mortuos sepelire mortuos suos»; «ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ] εἶπεν αὐτῷ, κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου. ὁ δὲ ἰησοῦς λέγει αὐτῷ, ἀκολούθει μοι, καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκροὺς», o con *Lc.*, 9.59-60, «Ait autem ad alterum: Sequere me: ille autem dixit: Domine, permittite mihi primum ire, et sepelire patrem meum. Dixitque ei Jesus: Sine ut mortui sepeliant mortuos suos: tu autem vade, et annuntia regnum Dei»; «εἶπεν δὲ πρὸς ἕτερον, ἀκολούθει μοι. ὁ δὲ εἶπεν, [κύριε,] ἐπίτρεψόν μοι ἀπελθόντι πρῶτον θάψαι τὸν πατέρα μου. εἶπεν δὲ αὐτῷ, ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκροὺς, σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ».

¹⁹¹ Christian Bartholomèss *Jordano Bruno*, París, Ladrangé, p. 20.

¹⁹² «Stilpon estant échappé de l'embrasement de sa ville, où il avoit perdu femme, enfans, et chevance; Demetrius Poliorcetes, le voyant en une si grande ruine de sa patrie, le visage non effrayé, luy demanda, s'il n'avoit pas eu du dommage; il respondit que non, et qu'il n'y avoit Dieu mercy rien perdu de sien»; Michel Eyquem de Montaigne, *Essays*, I, XXXVIII; «Succeda, rispose Pallade, quel santissimo scudo del petto umano, quel divino fundamento de tutti gli edificii di bontade, quel sicurissimo riparo della Veritade; quella che per strano accidente qualsivoglia mai si diffida, perché sente in sé stessa gli semi della propria sufficienza, li quali da quantunque violento polso non gli possono essere defraudati; quella in virtù della quale è fama che Stilbone vencesse la vittoria de' nemici; quel Stilbone, dico, il quale scampato da le fiamme che gl'incinerivano la patria, la casa, la moglie, i figli e le facultadi, a Demetrio rispose aver tutte le cose sue seco, perché seco avea quella Fortezza, quella Giustizia, quella Prudenza, per quali meglio possea sperar consolazione, scampo e sustegno di sua vita; e per le quali facilmente il dolce di questa sprezzarebbe», Giordano Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, III, 2. Cfr. tb. Salvator Rosa, «A chi nulla mi diede, io nullo

Algo que sienta tan bien en el estoicismo y el cristianismo, naturalmente, tenía que sentar también bien en Castilla: y así ha sido, desde Santillana a Santayana¹⁹³. Estilpón aparece en la literatura española vinculado ante todo con el tópico de la *Autarkie des Weisen*:

«*Bástase a sí mismo el sabio. Él se era todas sus cosas, y llevándose a sí lo llevaba todo* (Oráculo manual, 137). Dieser Spruch wurde in der Antike zumeist dem Philosophen Stilpo zugeschrieben, so von Seneca, der ihn im Zusammenhang mit der stoischen Lehre von der: *Se contentus est sapiens* zitiert: *Omnia, inquit, bona mea mecum sunt*»¹⁹⁴.

El Marqués de Santillana alaba en «Bías contra Fortuna» (XCVIII)

«E la clara vejedad
del muy ançiano Gorgías,
e cómmo tan luengos días
passó con tanta honestad;
e las reglas d'Estilbón,
mi verdadero
fiel amigo e compañero,
e de mi mesma opinión»¹⁹⁵.

En «El planto de las Uirtudes e Poesía por el magnífico señor don Yñigo López de Mendoza, marqués de Santillana e conde del Real, compuesto por Gómez Manrique, su sobrino», «Fabla la Prudencia» y dice

devo:/ lascio ad altrui gustar le simpatie/ del Posilipo suo, del suo Vesevo./ Cercherò fuor di lei le glorie mie,/ e lontan dalle sue magiche arene/ rintracciar di Stilpon spero le vie», Salvator Rosa, *Satire e vita di Salvator Rosa*, ed. de Anton Maria Salvini & alii, Florencia, Attilio Tofani, 1833, p. 269.

¹⁹³ «Often the imperturbable Santayana, in Boston, Berlin, London, Avila, or Rome, is very like Stilbo (described by Seneca), tranquil amid the sack of Megara», Russell Kirk, *The Conservative Mind: From Burke to Eliot*, Washington, Regnery, 2001, 1ª ed. de 1953, con el título *The Conservative Mind: From Burke to Santayana*, p. 444.

¹⁹⁴ Karl Alfred Blüher, «Über Aphorismen von Baltasar Gracián», en *Aphorismus.net*, 12, 10 de marzo de 2005, ed. electrónica apud <http://www.aphorismus.net/beitrag12.html>).

¹⁹⁵ Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, *Obras completas*, ed. de Ángel Gómez Moreno y Maximilian A. M. Kerkhof, Barcelona, Planeta, 1988.

«Yo perdí a Salamón,
el más sabio de los reyes,
Aristótiles, Zenón,
otros de gran perfección
que justas fizieron leyes;
e perdí a Quinto Fabio,
al rey don Alfonso el Sabio,
dexando los estrangeros,
el qual fizo nuestros fueros,
gouernando sin resabio.
Otros perdí çiertamente
que, por fuyr dilaçión,
callaré por el presente,
mas onbre tanto prudente
no perdí desd'Estilbón»¹⁹⁶.

Pondera Manrique a Estilpón en las «Coplas de Gómez Manrique a Iohan Poeta que le demandaua pan en su tierra e dezía que le auía librado el Arçobispo quatroçientas fanegas de trigo en el arçiprestadgo de Halía»:

«Avnque de quatro costados,
los dos lados
son de vn fyno regatón,
y el otro de vn Estilbón
o Senón,
que fueron sabios famados;
algo tomastes de Omero,
escrito muy elegante,
pasando más adelante,
el quarto, de pregonero»¹⁹⁷.

Más pobre es Pedro, Condestable de Portugal¹⁹⁸: «E aun por exemplo de la vida de Diogenes e de Estilbon te lo confirmo, que los bienes mundanos tovieron en ninguna

¹⁹⁶ Gómez Manrique, ed. cit. p. 393.

¹⁹⁷ Gómez Manrique, ed. cit., pp. 347-348.

extima». La anécdota aparece también en Cristóbal de Villalón¹⁹⁹, en Fray Luis de Granada, agustinizando²⁰⁰, y en Pedro Montengón, con fondo mundano²⁰¹. Pero leemos también en el Marqués de Santillana, a propósito de Bías:

«D'este Bías assí mesmo se cuenta que, commo aquella mesma çibdad agora por los megarenses, agora por otros enemigos se tomasse e posiesse a robo, todos aquellos que podieron escapar de las hostiles manos, cargando las cosas suyas de mayor preçio, fuyeron con ellas, e commo él solo con grand reposo passeasse por los exidos fuera de la çibdad, fingiesse que la Fortuna le fue al encuentro e le preguntasse cómo él non

¹⁹⁸ Pedro, Condestable de Portugal, *Tragedia de la insigne Reina doña Isabel*, ed. de Carolina Michaelis de Vasconcelos, Coimbra, 1922, p. 97.

¹⁹⁹ «Plutarcho en el libro que hizo de la criança de los hijos dize estas palabras: aunque todas las cosas con el largo tiempo se desminuyen y apocan / solo el entendimiento humano se remoça en la vejez del hombre: y la sciencia se aumenta. No ay tempestad ni aduersa fortuna que peruierta al saber del hombre. Despues que Demetrio destruyo la çidad de Megara, y la puso toda por el suelo, pregunto al philosopho Stilpo: di viejo honrrado tu perdiste algo? El qual respondio, no: por que ni guerra ni aduersidad puede contra las doctes y virtudes del anima que el hombre tiene allegadas en la vejez, antes las afina y las aumenta», Cristóbal de Villalón, *El Scholástico*, ed. de Richard J. A. Kerr, Madrid, CSIC, 1977, p. 140.

²⁰⁰ «Porque es cierto que todas las grandezas que se escriben en las historias profanas, apenas merecen nombre de sombra, comparadas con éstas. Pues ¿qué dijeran, qué escribieran estos dos tan señalados autores, si les cayera esta materia en las manos? ¿Con qué palabras, con qué figuras, con qué sentencias, con qué agudezas, con qué ejemplos y comparaciones amplificaran y engrandescieran estas virtudes tan admirables? Séneca gasta muchas hojas de escritura encareciendo aquella respuesta de Estilbón filósofo, el cual después de saqueada y destruída su ciudad, preguntado por el capitán Demetrio si había perdido algo en aquel saco, respondió que nada había perdido, porque todos sus bienes llevaba consigo, entendiendo por estos bienes la filosofía, de que no podía ser despojado. Pues ¿qué hiciera este autor, si se pusiera á escribir y encarecer la constancia admirable de nuestras vírgines en medio de tantos tormentos, por no quebrantar la fe y lealtad que debían á su verdadero Dios y Señor?», Fray Luis de Granada: *Segunda parte de la Introducción del Símbolo de la Fe*. Ed. de Fr. Justo Cuervo, Madrid, Imprenta de la Hija de Gómez Fuentenebro, 1908, pp. 240-241.

²⁰¹ «Al cabo, el pleito no es otra cosa que la apelación de los litigantes al tribunal de la justicia para que éste aclare la verdad del derecho legítimo y la decida. ¿Y quién prohíbe que esta apelación se haga con toda la amistad y con toda la buena inteligencia y, atrévome a decir, con todo el sagrado candor y sencillez con que apelaron al juicio de Palemón sobre su rústica disputa Menalcas y Dameta? Verdad es que me llevaría un bufido del ambicioso y del codicioso que me oyeran decir esto; pero de hecho, quitad los anhelos y temores a la codicia, y la cosa se reduce a lo mismo aunque para ello se requiere el desinterés de Stilpón que, perdida su casa y hacienda, decía a los que pretendían compadecerlo que nada había perdido, que sus bienes los llevaba consigo», Pedro Montengón: *Eusebio*, ed. de Fernando García Lara, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 642-643.

seguía la opinión de los otros vezinos de Ypremen, e éste fue el que respondió: “Omnia mea bona mecum porto”, que quiere dezir: todos mis bienes conmigo los lievo. Dizen otros, de los quales Séneca es uno, que éste fuesse Estilbón; pero digan lo que les plazerá, e sea qualquiera, tanto que sea, ca de los nombres vana e sin provecho es la disputa. E en conclusión, éste será el nuestro thema»²⁰².

Si el Marqués atribuye esta sentencia a Bías, y no a Estilpón, cabe preguntarse cuál era la opinión que compartía con el megarensis. Pero en efecto, la anécdota también se identifica con Bías, en Cic., *Par.* 1.8.6-9:

«neque ego umquam bona perdidisse dicam, si quis pecus aut supellectilem amiserit, nec non saepe laudabo sapientem illum, Biantem, ut opinor, qui numeratur in septem; cuius quom patriam Prienam cepisset hostis ceterique ita fugerent, ut multa de suis rebus asportarent, cum esset admonitus a quodam, ut idem ipse faceret, ‘Ego vero’, inquit, ‘facio; nam omnia mecum porto mea’»;

en V. Max. *Mem.* 7.2 (ext).3.6-8:

«Bias autem, cum patriam eius Prienen hostes inuasissent, omnibus, quos modo saeuitia belli incolumes abire passa fuerat, pretiosarum rerum pondere onustis fugientibus interrogatus quid ita nihil ex bonis suis secum ferret ‘ego uero’ inquit ‘bona <omnia> mea mecum porto’: pectore enim illa gestabat, non humeris, nec oculis uisenda, sed aestimanda animo»²⁰³;

y, en Fedro, con Simónides (*Phaed. Fab.* 4.23.7-14):

«redire in patriam voluit cursu pelagio;
errat autem, ut aiunt, natus in Cia insula:
ascendit navem, quam tempestas horrida
simul et vetustas medio dissolvit mari.
Hi zonas, illi res pretiosas colligunt,
subsidium vitae. Quidam curiosior:
“Simonide, tu ex opibus nil sumis tuis?”

²⁰² Marqués de Santillana, ed. cit., p. 277.

²⁰³ Cfr. Diógenes Laercio, *Vit.*, 1.88.3-5, «ἐφόδιον ἀπὸ νεότητος εἰς γῆρας ἀναλάμβανε σοφίαν· βεβαιότερον γὰρ τοῦτο τῶν ἄλλων “κτημάτων”».

“Mecum” inquit “mea sunt cuncta”».

Juan de Arce de Otárola, Jean Auvray o Christoph Kaldenbach unen las dos tradiciones²⁰⁴.

Para los hispanistas, la *b* no es demasiado extraña²⁰⁵, y tampoco para los editores del *Riverside Chaucer*, que identifican como «possibly the Greek philosopher Stilbo» a «Stilboun, that was a wys embassadour»²⁰⁶.

²⁰⁴ «Y así se contentaba con él el filósofo Bías cuando, tomada su ciudad y huyendo todos sus vecinos y amigos, cada uno con lo que podía, él se iba sin llevar nada, diciendo: “Omnia bona mea mecum porto”. Al mismo tono respondió Alpción megarensis cuando le preguntaron si había recibido daño en la destrucción de su ciudad; el cual, habiéndola visto asolar y destruir por Demetrio, y habiendo perdido la mujer y hijos y hacienda, respondió que ningún daño había recibido, pues la guerra ni fortuna no podían empecer la virtud y ciencia», Juan de Arce de Otárola, *Coloquios de Palatino y Pinciano*, ed. de José Luis Ocasar Ariza, Madrid, Turner, 1995, II, p. 1386; Jean Auvray, «L’escuelle», en *Le banquet des muses ou Les divers satires du sieur Auvray contenant plusieurs poëmes non encore veuës ny imprimez*, Ruán, D. Ferrand, 1636, pp. 229-230: «Au sac de Megare la belle/ Stilpon perdit tous ses thresors/ fors son escuelle aux larges bors,/ Bias, et Bion philosophes/ en leurs tragiques catastrophes/ et sur le declin de leurs jours/ n’avoient qu’en l’escuelle recours»; Christoph Kaldenbach, *Christophori Caldenbchii Lyricorum lib. III, Rhytmorum lib. I, alterque miscellaneorum. Accesserunt ex Heroicis Aquila et Cupressus. Item de Borussia Philaenide*, Brunsberg, Caspar Weingaertner, 1651, p. 156, XII, «Cum in via Francefurtana spoliatus a praedonibus esset Auctor», «Capta Priene, salva Bias, io!/ Fert cuncta secum. nil queritur sui,/ Nil Stilpo, Demetri, perisse,/ Cuncta licet periisse dicas./ Fluxae ruinam non Megarae fleo./ Iamque et Rhodensi schemata litore/ Descripta cerno: humana se vestigia/ (non socii videtis?)/ Praebent videri. Quaerite, quaerite/ Cives (Aristippi hoc monitum novi est)/ Possessionem, naufrago quae/ Cum domino queat enatare»

²⁰⁵ «Estilbón: filósofo griego (380-300 a. C.) nacido en Megara, discípulo de Diógenes [sic]. Enseñó en Atenas hacia el 320 a. C. y fue maestro de Zenón el estoico. Séneca habla de él en la carta novena a Lucilio», leemos en Gómez Manrique, *Cancionero*, ed. de Francisco Vidal González, Madrid, Cátedra, 2003, p. 348, n. 125, si bien se aclara en otro lado (ed. cit., p. 392, n. 145): «Estilbón: Estilpón». *Estilbón* es la forma normal para el editor de fray Antonio de Guevara Emilio Blanco, quien dice a propósito de Ptolomeo I que «Lo que no está tan claro es la relación que le pudo unir con Estelpón (deformación probable de Estilbón), ya que Walter Burley no dice nada de ello cuando trata de este sabio en su *Liber de vita et moribus philosophorum* (cap. XX)», fray Antonio de Guevara, *Relox de príncipes*, ed. de Emilio Blanco, Madrid, ABL Editor-Confres, 1994, p. 391, n. *x*; obviamente, en Laercio, a quien sigue Burley, está Ptolomeo en la anécdota de Diodoro Crono; para el Marqués de Santillana tendría que tenerse en cuenta que «Knust, dans son édition du *De vita et moribus* en latin et en castillien (Tübingen, 1887) a démontré que toutes les fois que le Marquis cite *Laerçio* il faut lire Burley», Mario Schiff, *La bibliothèque du marquis de Santillane*, París, E. Bouillon, 1905, p. XC, n. 3.

²⁰⁶ Larry D. Benson, ed., *The Riverside Chaucer. Based on The Works of Geoffrey Chaucer edited by F. N. Robinson*, Oxford, Prensas Universitarias de Oxford, 1987, 3ª ed., p. 198, v. 603; se trata, por otra parte, de

3.4. EL ESTILBÓN DE PLINIO EL VIEJO.

Seguramente el nombre del filósofo aparece también con *b* en Plinio el Viejo, a pesar de la reconstrucción de Karl Mayhoff (Plin. Sen., *Nat.*, 7.180-181), «pudore Diodorus sapientiae dialecticae professor, lusoria qu<a>estione non protinus a interrogazione Stil<p>onis dissoluta»²⁰⁷. Más que una corrección de los manuscritos de Plinio podría ser una corrección del mismo Plinio, así como François de La Mothe Le Vayer escribe: «Stilpon (qu'on lit mal dans Pline Stilbon)»²⁰⁸.

Jean Tixier de Ravisi²⁰⁹ lo cita escribiendo *Stilbonis*, también aparece con *b* en en Ortensio Lando²¹⁰, en Oliva Sabuco de Nantes²¹¹, en la traducción de Jerónimo Huerta²¹²

una confusión de Chaucer, quizá por atracción del «kyng Demetrius» del v. 621, con Quilón de Esparta, a quien Juan de Salisbury, *Policraticus* I.5; cfr. Jacqueline de Weever, *Chaucer Name Dictionary*, Nueva York-Londres, Garland Publishing, 1988, s. v. *Stilboun*, atribuye la anécdota; cfr., tb. en inglés, John Lyly, *Euphues: The Anatomy of Wit. Euphues and His England*, ed. de Edward Arber y Samuel Foster Damon, Londres, A. Constable, 1904, p. 135, «wherefore it was wisely answered in my opinion of Stilpo the Philosopher, for when Demetrius wonne the Citie [...]».

²⁰⁷ Gayo Plinio Segundo, *Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII*, ed. de Karl Mayhoff, Leipzig, Teubner, 1909.

²⁰⁸ François de La Mothe Le Vayer, *Œuvres de François de La Mothe Le Vayer*, Dresde, Michel Groell, 1758, VI, p. 54.

²⁰⁹ Jean Tixier de Ravisi, *Officinae Ioannis Ravisii Textoris epitome, tomus I, Opus nunc recens post omnes omnium editiones fidelissime recognitum, et Indice copiosissimo locupletatum*, Lyon, Her. Seb. Gryphius, 1560, p. 99.

²¹⁰ Ed. cit., p. 16 [C3r]: «Diodoro crepò di cordoglio per non avere saputo sciogliere una quistione da Stilbone filosofo propostale».

²¹¹ Oliva Sabuco de Nantes, *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filosofos antiguos: la qual mejora la vida y salud humana*, Madrid, P. Madrigal, 1587, fol. 31, XIII: «Plinio cuenta que Diodoro professor de la Dialectica, en vnas sustentaciones no sabiendo responder a la question y argumento que le puso Stilbon, de vergüença se cayo alli muerto»

²¹² «Diodoro, professor de dialéctica, no sabiendo responder a cierta pregunta de Stilbon, que era cosa de juego y burla, murió de vergüença», en Jerónimo de Huerta, *Historia de los animales de Plinio*, Madrid, Real Academia Española, *CORDE*, 2006; «Diodoro, profesor de dialéctica, murió de vergüença de no acertar de presto a desatar cierta pregunta que Stilbón le hizo burlando», Cayo Plinio Segundo, *Historia natural de Cayo Plinio Segundo*, trad. de Gerónimo de Huerta y Francisco Hernández, ed. de Germán Somolinos D'Ardois, Madrid, Visor/ Universidad Nacional de México, 1999, p. 347.

y en Juan de Pineda²¹³; el P. Feijoo empieza a escribirlo con *p*²¹⁴, pero hasta el XVIII nadie se hizo un problema de la grafía.

Conocido es el epigrama de Diógenes Laercio «Εἰς Διόδωρον Κρόνον»²¹⁵, a propósito de la anécdota contada por Plinio:

«Κρόνε Διόδωρε, τίς σε δαιμόνων κακῆ
ἀθυμίᾳ ξυνείρυσεν,
ἴν' αὐτὸς αὐτὸν ἐμβάλλῃς εἰς Τάρταρον,
Στίλπωνος οὐ λύσας ἔπη
αἰνιγματώδη; τοιγὰρ εὐρέθης Κρόνος,
ἔξωθεν τοῦ ῥῶ κάππα τε».

Friedrich von Logau tiene su propio epigrama «Auf Stilponem»:

«Stilpo, du geschwinder Kopf, balde weistu einen Rath,
Wie man sollen machen das, was gefehlet etwa hat;
Weistu, wie man diese nennt, die nicht frühklug, sondern spat?»²¹⁶.

No se contradice la protección de Ptolomeo con la anécdota de Demetrio:

²¹³ «Muchos tocan en la muerte del lógico Diodoro Crono, por haber sido causada por ligera ocasión, porque, estando en un convite con el rey Ptolomeo Soter, le propuso el filósofo Estilbón Megarenses una cuestión lógica por le afrentar, y que, no sabiendo responder de repente, se afrentó tanto, que se fué del convite, y escribió un libro en respuesta de la pregunta, y murió de pena; tanto era de nescio soberbio», Juan de Pineda, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, ed. de Juan Meseguer Fernández, Madrid, Atlas, 1964, III, p. 278.

²¹⁴ «El ingenio humano siempre fue más fértil en cabilaciones para oscurecer la verdad, que en discursos para descubrirla. Reinó en muchos filósofos de aquellos retirados siglos una furiosa manía de ocuparse totalmente en las argucias lógicas, y lo que sucedía era, que enredaban mucho más de lo que podían desenredar. Diodoro, discípulo de Ebulides, y gran fabricante de sophismas, no pudo disolver algunos que le propuso el filósofo Stilpon, lo que le apesará de tal modo, que rindió la vida al dolor de quedar vencido», Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro Crítico Universal*, VII, 1736, Madrid, Real Academia Española, *CORDE*, 2003, pp. 289-290.

²¹⁵ *Vit.*, 2.112; *Antología palatina, Problemata et aenigmata*, 19.14.

²¹⁶ Friedrich von Logau, *Sämmtliche Sinngedichte*, ed. de Gustav Eitner, Stuttgart, Litterarischer Verein, 1872, p. 497.

«These passages are generally, but wrongly, held to be contradictory. The year before Demetrius' campaign Ptolemy had intervened in the Greek world with great eclat. He wintered on Cos and crossed the Aegean to base himself at Corinth, and presided over the Isthmian Games in summer 308. He was in the vicinity of Megara for several months, and will have entertained the luminaries of the philosophical schools of the city. Stilpon presumably performed before him (and defeated Diodorus Cronus in dialectic), but refused his invitation to Alexandria»²¹⁷.

Y tampoco con el egoísmo y la insensibilidad de nuestro personaje. Estilpón era para Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff y para Theodor Gomperz «ein Mann von Welt»²¹⁸. Shakespeare nos ha enseñado en sus tragedias cómo el poder singulariza, aísla y bestializa. Aritóteles dijo (*Pol.*, 1253a.26-29):

«εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθεὶς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἕξει πρὸς τὸ ὄλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμει νος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός».

La autarquía de Estilpón²¹⁹ hace que los poderosos se reconozcan en él y el vulgo quede admirado²²⁰.

3.5. ALCOHOLISMO Y PUTAÍSMO.

²¹⁷ A. B. Bosworth, «In Search of Cleitarchus: Review-discussion of Luisa Prandi: Fortuna è realtà dell'opera di Clitarco (*Historia Einzelschriften* 104) pp. 203. Steiner, Stuttgart 1996», en *Histos. The Electronic Journal of Ancient Historiography at the University of Durham*, vol. 1, apud <http://www.dur.ac.uk/Classics/histos/>; cfr. Diógenes Laercio, *Vit.*, 2.115.1-5 «Ἀπεδέχετο δ' αὐτόν, φασί, καὶ Πτολεμαῖος ὁ Σωτήρ. καὶ ἐγκρατῆς Μεγάρων γενόμενος ἐδίδου τε ἀργύριον αὐτῷ καὶ παρεκάλει εἰς Αἴγυπτον συμπλεῖν· ὁ δὲ μέτριον μὲν τι τάργυρι διού προσήκατο, ἀρνησάμενος δὲ τὴν ὁδὸν μετήλθεν εἰς Αἴγιναν, ἕως ἐκεῖνος ἀπέπλευσεν».

²¹⁸ Cfr. Klaus Döring, *Die Megariker...*, p. 144; cfr. Diógenes Laercio, *Vit.* 2.114.6, «Ἦν δὲ καὶ πολιτικώτατος»; Alexandre Savérian, *Histoire des philosophes anciens, jusqu'à la renaissance des lettres*, 1773, París, Didot, p. 100: «Stilpon étoit extrêmement honnête & obligeant».

²¹⁹ Cfr., además de lo ya visto, *Vit.* 2.134.4-7, «Τῶν δὲ διδασκάλων τοὺς περὶ Πλάτωνα καὶ Ξενοκράτην, ἔτι τε Παραιβάτην τὸν Κυρηναῖον κατεφρόνει, Στίλπωνα δ' ἔτεθαν μάκει· καὶ ποτε ἐρωτηθεὶς περὶ αὐτοῦ ἄλλο μὲν οὐδὲν εἶπε πλὴν ὅτι ἐλευθέρως»

²²⁰ Diógenes Laercio, *Vit.*, 2.117.6-7, «Ἦν δ' οὖν ὁ Στίλπων καὶ ἀφελῆς καὶ ἀνεπίπλαστος πρὸς τε τὸν ἰδιώτην εὐθετος»; *Vit.*, 2.119.1-4 «Λέγεται δ' οὕτως Ἀθηναῖον ἐπιστρέφει τοὺς ἀνθρώπους ὥστ' ἀπὸ τῶν ἐργαστηρίων συνθεῖν ἵνα αὐτὸν θεάσαιντο. καὶ τινος εἰπόντος, “Στίλπων, θαυμάζουσί σε ὡς θηρίον”, “οὐ μὲν οὖν”, εἶπεν, “ἀλλ' ὡς ἄνθρωπον ἀληθινόν”»

Su fama, naturalmente, no podía salir indemne²²¹, y a pesar de lo testimoniado por Cicerón, se lo tildó de borracho y putero. «¡Qué bien lo entendía el corifeo de la incredulidad, Voltaire! “Calumniad, mentid –decía a los suyos–, que algo queda”», dice, calumniando a Voltaire²²², Ramón Sarabia²²³. Y, efectivamente, algo quedó: por ejemplo, en la traducción inglesa de 1931 de Pierre Dufour (supuesto pseudónimo de Paul Lacroix, que siempre negó ser el autor), *Histoire de la prostitution chez tous les peuples du monde depuis l'antiquité la plus reculée jusqu'à nos jours*, París, Seré, 1851, de gran éxito internacional²²⁴, leemos lo siguiente:

«Born of honorable parents who had given her a fine education, she was passionately interested in the problems of geometry, and she would not refuse her favors to anyone who offered her an algebraic solution. Stilpon taught her only dialectic; she learned from others those great principles which are the end of mathematical studies; Stilpon was often in a drunken slumber; the others were only too wide awake. A philosophic sect with hetairai for its partisans never failed to succeed»²²⁵.

El vino sólo tiene un papel importante en su muerte, como en el caso del Duque de Clarence²²⁶. El Obispo de Mondoñedo, sin embargo, consigue encarecer el mérito de Estilpón presentándolo precisamente como insaciable de vino:

²²¹ Cfr., sin embargo, Plutarco, *De vitioso pudore*, 536.A.9-B.3: «ὡσπερ Ἀλεξίνον ἱστοροῦσι τὸν σοφιστὴν πολλὰ φαῦλα λέγειν ἐν τῷ περιπάτῳ περὶ Στίλπωνος τοῦ Μεγαρέως, εἰπόντος δέ τινος τῶν παρόντων “ἀλλὰ μὴν ἐκείνός σε πρόφην ἐπήνει” “νῆ Δία” φάναι· “βέλτιστος γὰρ ἀνδρῶν ἐστὶ καὶ γενναιότατος”».

²²² «Je hais tant la calomnie, que je ne veux pas même qu'on impute des sottises aux Turcs, quoique je les déteste comme tyrans des femmes et ennemis des arts», Voltaire, *Dictionnaire...*, s.v. «Mahométans».

²²³ Ramón Sarabia, *¿Cómo se educan los hijos? Lecciones de pedagogía familiar*, Madrid, El Perpetuo Socorro, 1945, p. 362.

²²⁴ «“Lo mismo que hacen las parisienses más perversas, lo sabían y hacían las meretrices de Babilonia y de Cerbatana”. Paco padecía distracciones cada vez que se remontaba a la historia antigua. Esta Cerbatana era Ecbátana, pero él la llamaba así por equivocación indudablemente. Ya sabía a qué ciudad se refería. Era una que tenía muchas murallas de colores diferentes. Lo había leído en la *Historia de la prostitución*; en la de Dufour no, en otra que conocía también. Era un sabio», Leopoldo Alas, Clarín, *La Regenta*, ed. de Gonzalo Sobejano, Madrid, Castalia, 1990, I, p. 359

²²⁵ “Paul LaCroix”, *History of Prostitution*, ed. de Samuel Putnam, Glasier National Park, Kessinger, 2003, I, p. 160.

²²⁶ Diógenes Laercio, *Vit.* 2.120.5-11, «γηραιὸν δὲ τελευτήσαι φησιν Ἑρμῆτος (*FhG.* 3.45), οἶνον προσενεγκάμενον ὅπως θάπτον ἀποθάνη. Ἔστι δὲ καὶ εἰς τοῦτον ἡμῶν (*App. Anth.* 5.42)· τὸν Μεγαρέα

«Tuvo este rey Tholomeo por muy familiar suyo a un filósofo llamado Estelprón megarense, el qual fue deste príncipe tan amado, que, dexadas aparte todas las mercedes y favores que le hazía, no sólo comía con el rey a la mesa, mas aun muchas vezes el rey le dava a beber lo que sobraba de su copa. Y como los favores que dan los príncipes a sus criados no sean sino un despertador para citar a los maliciosos, acaeció que como este rey estando cenando diesse lo que le sobró de la copa para que bebiesse el filósofo, no lo pudiendo sufrir un cavallero egyptio, dixo al rey Tholomeo: “Pienso, señor, que por dexarlo para el filósofo Estelprón nunca te hartas de beber, y también pienso que él jamás mata la sed esperando lo que tú le has de dar”. Respondióle el rey Tholomeo: “Bien dizes que Estelprón no se harta con lo que yo le doy, porque no le haze a él tanto provecho beber lo que sobra de mi copa, quanto provecho haría a ti beber lo que a él sobra de philosophía”»²²⁷.

Curiosamente, en Rafael Salillas²²⁸ encontramos la siguiente entrada: «Estilbón. m. Borracho».

Vayamos ahora a las putas. Ateneo cuenta (*Deipn.*, 13.70.4-7) que «Νικαρέτη δὲ ἡ Μεγαρίς οὐκ ἀγεννῆς ἦν ἑταίρα, ἀλλὰ καὶ γονέων ... καὶ κατὰ παιδείαν ἐπέραστος ἦν, ἠμροῶτο δὲ Στίλπωνος τοῦ φιλοσόφου». Pero Diógenes Laercio da otra versión (*Vit.*, 2.114.7-8): «Καὶ γυναῖκα ἠγάγετο· καὶ ἑταίρα συνῆν Νικαρέτη, ὡς φησί που καὶ Ὀνήτωρ». Defensor acérrimo de la honestidad de Estilprón fue Pierre Bayle:

«Diogène Laërce n'avance cela que sur la foi d'un auteur de petit nom [...] Si cette médisance eût eu quelque fondement, Athénée n'eût pas oublié d'en faire mention, lui qui prend à tâche de décrier tout le monde de ce côté-là, et en particulier les poètes, les beaux esprits et les philosophes [...] Voyez dans le remarque suivante le témoignage glorieux que l'on a rendu à la chasteté parfaite de ce philosophe»²²⁹.

Στίλπωνα, γινώσκεις δ' ἴσως, / γῆρας, ἔπειτα νόσος καθεῖλε, δῦσμαχον ζυγόν· / ἀλλ' οἶνον εὔρε τῆς κακῆς συνωρίδος / φέρτερον ἠνίοχον· <χανδόν> πῖον γὰρ ἤλασεν»; cfr. Michel Eyquem de Montaigne, *Essais de Michel de Montaigne avec des notes de tous les commentateurs*, I, ed. de J. V. Le Clerc, París, Lefèvre, 1844, p. 474, II, 2, «De l'yvrongnerie»: «Ils disent, que le Philosophe Stilpon aggravé de vieillesse, hasta sa fin à escient, par le breuvage de vin pur».

²²⁷ Fray Antonio de Guevara, *Relox de príncipes*, ed. crítica, prólogo y notas de E. Blanco, Madrid, ABL Editor-Confres, 1994, p. 391.

²²⁸ Rafael Salillas, *El delincuente español. El lenguaje (estudio filológico, psicológico y sociológico). Con dos vocabularios jergales*, Madrid, Victoriano Suárez, 1896.

²²⁹ Pierre Bayle, *Dictionnaire...*, pp. 499-500.

Comentando el fr. 76 de Hermipo, Jan Bollansée pone también las cosas en su sitio:

«For all we know, H.'s source might have been the author by the name of Onetor, quoted at Diog. Laert. 2, 114 (T 155 Döring) on Stilpon's affair with the courtesan Nikarete; as it is, this figure is otherwise utterly unknown and completely out of time»²³⁰.

La que parece que no brilló precisamente por su castidad fue su hija²³¹. Pierre Bayle empalma con un «Il y a eu bien des savans à qui une telle indifférence aurait été nécessaire pour le repos de leur vie»²³² una larga disertación sobre eruditos cornudos o con hijas casquivanas (por decir poco), para acabar remitiendo al *De infelicitate litteratorum* de Pierio Valeriano²³³.

3.6. ARISTOCRATISMO.

Otros le dan un significado distinto a estas historias:

«The suggestion that he may have been moving along an Antisthenian path sympathises with other cynicising features that can be seen in him. He lived openly with a prostitute, Nicerate. His daughter was well known for promiscuity [...]. In short, they both were behaving with understandable “naturalness” in the conduct of their lives. The old notion of the honour, which was enshrined in the Homeric epic's representation of early Greece, is rejected as absurd»²³⁴.

²³⁰ Jan Bollansée, *Hermippos of Smyrna*, en G. Schpens (ed.), *Felix Jacoby. Die Fragmente der griechischen Historiker continued*, IVa, fasc. 3, Leiden, Brill, 1999, p. 532; cfr. J. Radicke, *Imperial and Undated Authors*, en G. Schpens, *Felix Jacoby. Die Fragmente der griechischen Historiker continued*, IVa, fasc. 7, Leiden, Brill, 1999, pp. 451 y ss.

²³¹ Díogenes Laercio, *Vit.* 2.114.8-11, «καὶ θυγατέρα ἀκόλαστον ἐγέννησεν, ἣν ἔγημε γνῶριμὸς τις αὐτοῦ Συμμίας Συρακόσιος. ταύτης οὐ κατὰ τρόπον βιούσης εἶπέ τις πρὸς τὸν Στίλπινα ὡς καταισχύνοι αὐτόν· ὁ δέ, “οὐ μᾶλλον”, εἶπεν, “ἢ ἐγὼ ταύτην κοσμοῶ”»; cfr. Jacob Masen, *Familiarium argutiarum fontes*, Colonia, Rommerskirchen, 1711, p. 92, «Vena III. Repugnantium», «Repugnantium in uno aut diversis subjectis mutuo inter se facta conversio», «Argute dicta 1. Suis quisque vitis, aut virtutibus aestimandus»: «Stilpon parum secundae famae nactus filiam, cum moneretur: Natam suam illi esse dedecori non magis, inquit, quam ego ipsi sum decori. Existimavit enim suis quemque vitiis ac vittutibus aestimandum magis, quam alienis».

²³² *Dictionnaire...*, p. 503.

²³³ *Dictionnaire...*, p. 504

²³⁴ Rankin, *Sophists...*, p. 208.

En Musonio leemos:

«οὐτω γὰρ ἐκεῖνος φαίνεται φύσει πεφυκῶς καλῶς καὶ τεθραμμένος εὖ πρὸς ἀρετὴν, ὥστε ἐγγύτερον εἶναι νομίζειν τὸν πόνον τῆς τάγαθοῦ φύσεως ἢ τῆς τοῦ κακοῦ· ὅς γε ὡς ὁμολογουμένου τοῦ μὴ κακὸν ὑπάρχειν αὐτόν, εἰ ἀγαθὸν τυγχάνει ὢν, ἐπυθάνετο. ὅθεν καὶ ὁ Κλεάνθης ἀγασθεὶς τοῦ παιδὸς εἶπεν ἄρα πρὸς αὐτόν· αἵματος εἷς ἀγαθοῖο, φίλον τέκος, οἱ ἀγορεύεις»²³⁵.

En Egipto y China encontramos un concepto de nobleza que no está ligado a la sangre sino a las letras. Tanto el egipcio *sr*²³⁶, como el chino 士, *shí*, ‘letrado’ comportan nobleza. Alberto del Río Núñez escribe²³⁷:

«El carácter shi originariamente designaba a los miembros de los estratos inferiores de la nobleza, o sea, lo mismo que la palabra castellana “hidalgo” o “hijo de algo”. En cuanto a la sutil diferencia entre junzi y shi, por lo general el primer término suele ser usado para apuntar hacia un tipo de hombre puramente ideado, mientras que el segundo suele referirse a ese mismo tipo de hombre puesto en unas circunstancias dadas. Dicho de otro modo: junzi y shi vienen a ser los dos nombres de una cierta manera de ser hombre cuyo prototipo [*sic*] más cercano para nosotros sería el “ingenioso hidalgo” que allá por el siglo XVI le dio por meterse a “desfacer entuertos”, guiado por su “buena voluntad” de restablecer las “bellas costumbres” de la Caballería Andante en las siempre mostrencas tierras de la meseta castellana. Por cierto, uno no se ha tomado el trabajo de confirmar su barrunto pero a buen seguro la mayor parte de los juiciosos parlamentos de don Quijote con Sancho tienen su contrapartida en alguno de los dichos de Confucio. Y ello, sobra decir, no por creer que Cervantes conociera los textos confucianos, sino sencillamente porque el Caballero de la Triste Figura y el Maestro que aparece como protagonista de las Analectas son dos personajes cortados por el mismo patrón».

²³⁵ Musonio Rufo, *Dissertationum a Lucio digestarum reliquiae*, 1.55-61.

²³⁶ Cfr. Alejandra Cersósimo, «Notas preliminares para el estudio de los conceptos de ética y moral en el Antiguo Egipto. Segunda Parte», en *Transoxiana*, nº 10, julio de 2005, ed. electrónica apud <http://www.transoxiana.com.ar/>; Mattias Karlsson, *Förverkligare av M3't åt kungen: den ideale ämbetsmannen utifrån Ptahhoteps maximer*, Upsala, Universidad, 2006, ed. electrónica apud <http://www.arkeologi.uu.se/egy/education/uppsatser/cuppsats.htm>.

²³⁷ Confucio, 論語 *Lun Yu o Analectas. Los Dichos [de Kong Fu Zi o Confucio (551- 479 a.0)]. Escrito por discípulos hacia el siglo III a.C.*, trad. de Alberto del Río Núñez, 2004, ed. electrónica apud <http://www.geocities.com/milacon/confu01.htm>, s.v. 士

Pero no hace sino seguir la estela de la traducción de Confucio de Anne-Hélène Suárez Girard²³⁸. Lo que allí se vierte por “hidalgo” no es *shí*, sino 君子, como en «El que venga un amigo desde lugares remotos, ¿no es acaso motivo de regocijo? No experimentar amargura pese a ser ignorado por los hombres, ¿no es acaso [propio del] hidalgo?»», donde el matiz de poder del primer carácter y el matiz de filiación del segundo hacen que la traducción sea sencillamente perfecta (aunque precisamente el uso de “ignorar”). Sobre las probables virtudes confucianas del hidalgo, puede leerse a Alfonso García-Valdecasas, donde sostiene que su «superioridad social [...] se fundaba en su vida ejemplar, en su valor y en sus virtudes, no en la posesión de bienes económicos»²³⁹; «la nobleza no consiste sino en la virtud [...] La ascendencia noble no arguye nobleza, sino la obligación de ser noble [...] la virtud se prueba por las obras, como por los frutos se conoce el árbol. Por consiguiente, cada cual es hijo de sus obras»²⁴⁰.

Casa muy bien esta sentencia última en la que tanto insiste el hidalgo creado por Cervantes con el sistema de exámenes de los funcionarios confucianos:

«En sabiendo alguno del linaje de hidalgos leer bien examinalo uno que llaman Açazu y hallándolo ábil dale el grado como si digamos de bachiller y pónelo dos ramilletes de plata a las orejas y llévanlo a cavallo a dar un passeio porla çiudad con banderas y menestres delante y destos vimos uno en Hocchiu y a un harto muchacho y desque tiene aquel grado queda ábil para exeçitar algún cargo de justiçia porque ninguno que no sepa bien leer y escrevir y demás desso la lengua cortesana no puede ser governador ni Justiçia porque en cada provinçia tienen diferente lengua aunque todas combinan como portugués, valençiano y castellano»²⁴¹.

²³⁸ Confucio, *Lun Yu: Reflexiones y enseñanzas*, trad. de Anne-Hélène Suárez Girard, Barcelona, Kairós, 1997.

²³⁹ Alfonso García-Valdecasas, *El hidalgo y el honor*, Madrid, Biblioteca Conocimiento del Hombre, 1958, p. 1.

²⁴⁰ Op. cit., pp. 9-10.

²⁴¹ Fray Martín de Rada, *Relación Verdadera de las cosas del Reyno de TAIBIN por otro nombre China y del viaje que a él hizo el muy reverendo padre fray Martín de Rada provinçial que fue de la Orden del glorioso Doctor dela Yglesia San Agustín, que lo vio y anduvo en la provinçia de Hocquien, año de 1575, hecha por él mesmo*, ed. electrónica de Alexandra Prats Armengol apud <http://www.upf.es/fhuma/eeao/projectes/che/s16/radapar.pdf>.

Los autores posteriores insistirán en la capacidad que tiene cualquier chino, hasta los de nacimiento más bajo y humilde, de llegar a lo más encumbrado del escalafón por la sola fuerza de sus méritos y talento. Los primeros españoles que visitaron China reconocieron sin vacilar “hidalgos” en esta nación:

«en las provincias de Taybin está la gente repartida en familias, y estas, unas son de hidalgos, otras de pecheros, y conócense los hidalgos en el bonete, que lo traen quadrado como bonete de clérigo y los pecheros redondo y son quasi tantos los hidalgos como los pecheros según lo vimos por dondequiera que passávamos los bonetes de la gente común son redondos y los de los hidalgos quadrados como bonetes de clérigo, y todos estos son de çerdas de cavallo sino es que trayan luto como diximos arriba»²⁴².

No tiene nada de extraño, teniendo en cuenta que también vieron frailes y monjas rezando maitines y haciendo vida pícaro²⁴³. E incluso “vieron” imágenes de la Virgen²⁴⁴,

²⁴² Fray Martín de Rada, *Relación Verdadera de las cosas...*

²⁴³ «Ai en el reyno de China frailes y monjas no traen mas diferente abito que los demas sino que ellos traen el cuello cortado y el bonete diferente de los otros y ellos andan Rapados sin ninguna cosa en la cabeça biven juntos veinte y treinta en sus monesterios [...] tienen rentas parte dado de los reyes parte de limosnas que les hazen, piden los frailes por las calles [...] cantando cantares aquel son, andan pidiendo por las calles y traen unos amoscadores grandes con unas oraciones escritas en ellos i tendiendo el amoscador les echan allí la limosna por esta limosna que les dan rezan por los pecados del pueblo y quedan libres de ellos a lo que vimos tienen los en poca veneracion y andan por las calles y pueblos sin orden ninguna, traen quantas para rezar, en sus monesterios se levantan a rezar maytines dos oras antes de amanecer y tañen sus campanas que las tienen muy buenas como las nuestras sino que son todas de azero y juntos rezan mas de dos horas [...] puedense salir de la orden quando quisieren estando en ella no se pueden casar ni llegar a muger y si lo hazen los castigan cruelisimamente, quando se mete uno fraile conbida su padre a todos los frailes y les haze un solenne vanquete, no se puede meter fraile el hijo mayor porque ael le es dado sustentar en la vejez a sus padres, quando muere algun fraile le rapan todo para enterrallo y se ponen por el luto todos los frailes, / las monjas biven tambien en una casa quinze o veinte, en solo Chincheo ay siete monesterios, dicen que son de secreto muy deshonestas y que tienen ayuntamiento con los seglares que se dan aello, y con los mismo frailes, pero si se sabe açotan cruelmente alos frailes y alas monjas i los echan de los monesterios con unas tabletas grandes alos pescueços, y no pueden bolver mas ala orden», Miguel de Loarca, *Relacion del viaje que hezimos a la China desde la ciudad de Manila en las del poniente año de 1575 años, con mandado y acuerdo de Guido de Lavazaris governador i Capitan General que a la sazón era en las Islas Philipinas*, ed. electrónica de Dolors Folch Fornesa, Barcelona, Universidad Pompeu-Fabra, apud <http://www.upf.es/fhuma/eeao/projectes/che/s16/loarca.htm>, fol. 148.

²⁴⁴ «Usan asimismo una pintura de una mujer muy hermosa con un niño en los brazos, que dicen lo parió quedando virgen, y que era hija de un gran Rey; reveréncianla mucho y hacen oración delante de ella, mas no saben decir más de lo dicho de este misterio, y que vivió santamente y sin hacer en toda su vida un pecado.

quedando demostrado que cada uno ve lo que espera ver, como exponía Ortega. Para Sancho lo esperable es ver molinos y ve molinos, para Don Quijote lo esperable es ver gigantes y ve gigantes, para Dante lo esperable es ver torres y ve torres (Virgilio le demuestra que son gigantes): para estos frailes españoles lo normal es ver hidalgos, frailes, pícaros, ventas, comedias, conventos e imágenes de Nuestra Señora en la mismísima China (y sin demasiada violencia, es cierto, seguimos designando muchas de estas realidades como lo hacían ellos, pues las monjas, por ejemplo, nos siguen pareciendo no otra cosa que monjas).

Sin embargo, ni Fray Juan Cobo ni el P. Domingo Fernández de Navarrete (que sigue a Cobo) en sus traducciones de Confucio se sirven de *hidalgo* como término filosófico²⁴⁵. Si *hidalgo* y *junzi* son perfectamente reductibles el uno al otro, no es sino por la transfiguración filosófica a la que llevan estas dos palabras Cervantes y Confucio, respectivamente, y aún más, por la transfiguración que de la obra de uno y otro llevan a cabo los discípulos y seguidores del chino, por un lado, y los lectores filosóficos del *Quijote*, por el otro. Claro que pueden observarse trampas en esta meritocracia. La caricatura no anda siempre lejos de la realidad:

«Tras todo esto vino un médico judío de quien no reçaba la Iglesia, que se llamaba él liçençiado, y prometió si se le dexaban ver, que le sanaría. El Baxá, por ser cosa de mediçina, quando vino remitiómelo a mi rogándome que si yo viese que era cosa que le podría hazer provecho, por embidia no lo dexase. Yo se lo prometí, y quando vino el

El padre Fray Gaspar de la Cruz, portugués, de la Orden del glorioso Santo Domingo, que estuvo en la ciudad de Cantón, escribiendo muchas cosas de aquel Reino muy bien y atentadamente, por lo cual yo le sigo en algunas cosas de esta historia, dice: que habiendo ido a una isleta que estaba en medio de un río muy grande, donde estaba una casa a manera de monasterio de los religiosos de aquella tierra, y andando por él, viendo algunas cosas curiosas y antiguas que allí había, entre otras cosas, vió una capilla como oratorio muy bien hecho y muy curiosamente aderezado, que se subía a él por ciertas gradas, y que estaba cerrado y cercado de unas rejas doradas, y que, mirando al altar que estaba con un frontal muy rico, vió en medio de él un bulto de mujer de maravillosa perfección, con un niño que le tenía los bracitos echados por el cuello, ardiendo delante de ella una lámpara. Espantado de esta vista, preguntó la significación, pero ninguno de los que allí estaban se la supo dar clara de la que arriba queda dicho» Fray Juan González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reino de la China*, ed. de Félix García, Madrid, Aguilar, 1944, pp. 44-45.

²⁴⁵ cfr. *La China en España. Elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900*, ed. electrónica apud <http://www.upf.es/fhuma/eeao/proyectos/che/principal.htm>; cfr. José Eugenio Borao, *Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del mar de la China (siglos XVI y XVII)*, ed. electrónica apud http://ccms.ntu.edu.tw/~borao/2Profesores/0.shi_lu.pdf

señor liçençado començó de hablar de tal manera que ponía asco a los que lo entendían. Yo le dixé: Señor, ¿en cuántos días le pensáis dar sano? Dixo que con la ayuda del Dío en tres. Repliqué si por vía de mediçina o por otra. Él dize: que no, sino de mediçina porque aquello era trópico y le habían de sacar, que era como un gato, y otros dos mill disparates; a lo qual yo le dixé: Señor, el grado de liçençado que tenéis ¿hubistesle por letras o por herençia? Dixo tan simplemente: No, señor, sino mi agüelo estudió en Salamanca y hízose liçençado, y como nos echaron d'España, vínose acá, y mi padre fue médico que estudió en sus libros y llamóse así liçençado, y también me lo llamo yo. Digo: ¿Pues a esa cuenta también vuestros hijos después de vos muerto se lo llamarán? Dize: Ya, señor, los llaman liçençaditos»²⁴⁶.

En una sociedad letrada como lo fue muchas veces (y otras no) la árabigo-musulmana, la mayoría de las mujeres letradas son hijas de funcionarios, «del linaje de hidalgos», como dice Rada, con lo que queda claro que el nacimiento (nacer hombre, o, en su defecto, nacer hija de funcionario) ayuda bastante al talento. Sin embargo, encontramos una excepción: Rumaykiyya, esclava a quien el rey Al-Muta‘mid de Sevilla conoció «cuando lavaba en el Guadalquivir, junto a la “Pradera de plata”, y se casó con ella y la elevó a reina porque supo terminar con oportuna gracia un hemistiquio que él acababa de improvisar»²⁴⁷. Como decía Ptahhotep (seguiremos las traducciones de Edda Bresciani²⁴⁸), opuesto al «concetto dell'uomo “silenzoso” che sarà ripreso e approfondito nei testi sapienziali dell'età più tarda»²⁴⁹ propuesto por Uni II a su hijo Kagemni, «Una bella parola è più nascosta del feldspato verde/ ma la si può trovare presso la schiava alla macina»²⁵⁰. La elocuencia será importantísima para los egipcios, temida (en el castigamiento de Hēti II a su hijo Merikara leemos: «È fango il fabbricante di parole:/ scaccialo, uccidilo, spazza via il suo nome,/ annienta i suoi congiunti e i suoi amici che lo amano»; «La lingua è [...] e la spada dell'[uomo];/ è più forte il discorso che ogni arma./

²⁴⁶ [atribuido a Cristóbal de Villalón sin que se haya dado otra hipótesis más razonable], *Viaje de Turquía*, en M. Serrano y Sanz, *Autobiografías y memorias, coleccionadas e ilustradas por M. Serrano y Sanz*, Madrid, Bailly-Bailliere, 1905; ed. electrónica de Alicante, Universidad, *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, 1999, cap. VIII.

²⁴⁷ Emilio García Gómez, *Discurso leído ante la R.A.E. en su recepción pública: Un eclipse de la poesía en Sevilla. La época almorávide*, Madrid, Real Academia Española, 1945, p. 14.

²⁴⁸ Edda Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto. Cultura e società attraverso i testi*, Turín, Einaudi, 1999.

²⁴⁹ Edda Bresciani, *Letteratura...*, p. 36.

²⁵⁰ Edda Bresciani, *Letteratura...*, p. 42.

Non si insegue un uomo intelligente»²⁵¹) y buscada (como en la famosa historia del oasis elocuente²⁵²). Pero en Egipto, como en China, tener letras tiene un sentido literal (es la falta de acribia del lenguaje común la que hace necesario incurrir en este pleonasma), y ni la esclava ni el campesino pueden ser ennoblecidos si desconocen la escritura (por otra parte, la cultura islámica comparte con la del Egipto antiguo, cuyo trono detenta, y con la china, con la que ha llegado a tener trato, la indisolubilidad de la poesía y la caligrafía: recuérdese aquel príncipe convertido en mono en *Las mil y una noches* que es admirado y ennoblecido por un sultán gracias a su caligrafía, en comparación con los elementales méritos que le hacen a Lucio, convertido en asno, ser estimado en la sátira grecorromana; además, ‘*adab* en árabe y *wen* en chino –que pasa a ser *bungaku* en japonés– cubren, entre otros muchos significados, el de *letras* tanto en sentido amplio como –repetimos el pleonasma– literal, si bien apenas hay estudios sobre este asunto²⁵³). Los griegos, en cambio, son muy niños, y no están hechos a las letras (menos aún los romanos), así que son libres para considerar que las palabras sabias, y no necesariamente hermosas, y más aún, la vida sabia, arguyen nobleza. Por lo demás, a Estilpón no le interesa ser noble, sino demostrar contradicciones:

«ὥσπερ οὐδὲ Στίλπιωνα τῶν κατ’ αὐτὸν φιλοσόφων ἰλαρώτατα ζῆν ἀκόλαστος οὔσ’ ἢ θυγάτηρ· ἀλλὰ καὶ Μητροκλέους ὄνειδίσαντος “ἐμὸν οὔν” ἔφη “ἀμάρτημα τοῦτ’ ἐστὶν ἢ ἐκείνης”; εἰπόντος δὲ τοῦ Μητροκλέους “ἐκείνης μὲν ἀμάρτημα σὸν δ’ ἀτύχημα” “πῶς λέγεις”; εἶπεν “οὐχὶ τὰ ἀμαρτήματα καὶ διαπτώματ’ ἐστί”; “πάνυ μὲν οὔν” ἔφη. “τὰ δὲ διαπτώματ’ οὐχ ὧν διαπτώματα, καὶ ἀποτεύγματα” συνωμολόγησεν ὁ Μητροκλῆς. “τὰ δ’ ἀποτεύγματ’ οὐχ ὧν ἀποτεύγματ’, ἀτυχήματα”; πρῶα λόγῳ καὶ φιλοσόφῳ κενὸν ἀποδείξας ὕλαγμα τὴν τοῦ κυνικοῦ βλασφημίαν»²⁵⁴.

²⁵¹ Edda Bresciani, *Letteratura...*, p. 91.

²⁵² Cfr. Edda Bresciani, *Letteratura...*, pp. 146-147.

²⁵³ Véase, por ejemplo, Vladimir Braginski, *The Comparative Study of Traditional Asian Literatures: from Reflective Traditionalism to Neo-Traditionalism*, Londres, Routledge, 2001, p. 56, que, sin embargo, mete en harina el concepto de *rasa* indio, siendo las *letras* indias desconocedoras de la escritura, cuando no enemigas, ya que se imponen las peores penas para los que escriban los Vedas: «Fine literature thereby served as an important instrument for forming the social psychology and teaching the culture. Hence the recognition of drama and poetry s the ‘fifth Veda’, *i.e.*, knowledge for all, in India; hence, too, the role played by the edifying literature of *adab* and by poetry in the Arab-Muslim zone, and the obligatoy demand that Chinese officials should versed in fine literature».

²⁵⁴ Plut., *De tranquillitate animi* 467.F.5-468.A.10.

3.7. ATEÍSMO.

Otra acusación a la que se tiene que enfrentar es la de ateísmo, que en Atenas no sólo era una traba social²⁵⁵, sino un delito.

Son muchos los autores que consideran a Estilpón ateo, y a veces parece que le estén reprochando no ir a misa y no creer en Dios, inmersos como están en la idea de continuidad del mundo clásico en el contemporáneo: «Fuit Stilpon parcus deorum cultor et infrequens, imò ἄθεος», dice Egidio Menagio²⁵⁶; el Abate Pelvert dedica un capítulo a «Stilpon, Et les autres principaux Athées de l'antiquité»²⁵⁷; Jean Antoine Guer proclama que «C'étoit un Athée, qui avoit si bien profité des leçons de son Maître, qu'il fit un très grand nombre d'impies. Il disoit de Socrate, que s'il avoit pû jouir d'Alcibiade, & qu'il n'en eût rien fait, c'étoit vanité»²⁵⁸; Jean-Baptiste Delisle de Sales dictamina:

«L'athéisme de Stilpon fut plus couvert que celui de Protagoras, & peut-être par-là plus dangereux; il ne se permit contre le ciel que des épigrammes; mais dans une ville aussi frivole qu'Athenes, les epigrammes font plus de mal que les syllogismes; l'aréopage lui intenta un procès criminel, mais celui-ci justifia ses plaisanteries par d'autres: les juges sourirent & l'accusé fut absous»²⁵⁹.

Por último, tenemos las palabras de Fritz Mauthner :

«Wenn nun Stilpon, der Atheist aus einer Nachtbarschule der der sogenannten Megariker, in einen Strafprozeß verwickelt wurde, so mag das daran gelegen haben, daß

²⁵⁵ «A pesar de su fealdad y de su ateísmo, de su mala lengua y de su pobreza, se creía amado de todas las mujeres, lo cual le expuso a lances chistosísimos, aunque impropios de la gravedad de esta historia», dice del Abate Marchena Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. de Enrique Sánchez Reyes, Madrid, CSIC, 1946-1948, V, p. 469, habiendo expresado antes que «vivía como Diógenes y hablaba como Antístenes»; Don Marcelino, antítesis de Bayle, cumple con su palabra y no cuenta esos lances, cosa que el lector no dejará de lamentar.

²⁵⁶ Gilles Ménage, *In Diogenem Laertium Aegidii Menagii observationes et emendationes*, Ámsterdam, Henric. Wetstenium, 1692, cit. en Pierre Bayle, *Dictionnaire...*, p. 501.

²⁵⁷ Abate Pelvert, *Exposition succinte et comparaison de la doctrine des anciens et nouveaux philosophes. Tome second*, París, Méquignon junior, 1787, cap. XII, , pp. 69 y ss.

²⁵⁸ Jean Antoine Guer, *Histoire critique de l'ame des bêtes, contenant les sentimens des philosophes anciens, & ceux des modernes sur cette materie*, Ámsterdam, Vhauguion, 1749, p. 172.

²⁵⁹ Jean-Babptiste-Claude Delisle de Sales, *De la philosophie de la nature, ou traité de morale pour le genre humain, tiré de la Philosophie et fondé sur la nature*, VI, Londres, 1789, 5ª ed., p. 119.

diese Gruppe von strettstüchtigen Menschen vielfach an die Sophisten erinnerte, gegen die seit Aristophanes und noch mehr seit Platon das Vorurteil bestand, sie wären Stittenverderber»²⁶⁰.

El caso es que no hay manera de saber la opinión de Estilpón respecto a la divinidad, ya que él mismo se cuidó mucho de reservársela, como recuerda Diógenes Laercio, *Vit.*, 2.117.1-5:

«Κράτητος γοῦν αὐτὸν ἐρωτήσαντος εἰ οἱ θεοὶ χαίρουσι ταῖς προσκυνήσεσι καὶ εὐχαῖς, φασὶν εἰπεῖν, ᾗπερὶ τούτων μὴ ἐρώτα, ἀνόητε, ἐν ὁδῶ, ἀλλὰ μόνον». τὸ δ' αὐτὸ καὶ Βίωνα ἐρωτηθέντα εἰ θεοὶ εἰσιν εἰπεῖν· οὐκ ἀπ' ἐμοῦ σκεδάσεις ὄχλον, ταλαπείριε πρόσβυ».

John Toland inmediatamente intenta arrimar el ascua a su sardina:

«These Philosophers cou'd have all made proper answers, but they were unwilling to displeas by declaring the truth lest they shou'd bring the Vulgar on their backs, whose inconsiderateness has in all ages prov'd the greatest support of the Priests: insomuch that even in a certain Christian Church it is grown a Proverb, that the Ignorance of the Laity is the Revenue of the Clergy. Agreeable to what has been related of several Philosophers, I have somewhere read of the famous Rabbi Hillel, that to one inquiring of him with great curiosity, *What was the nature of GOD? If I knew it, my son* (answered he) get I shou'd be farr from telling to my thoughts about it»²⁶¹.

La comparación con Bión hecha por Diógenes Laercio parece apuntar en el sendero del ateísmo, pero Pierre Bayle lo desmiente, y, dentro de nuestra ya mencionada ignorancia sobre el verdadero sentir de Estilpón, expresa la opinión más razonable:

«Diogène Laërce parle sans doute de Bion Borysthénite, l'un des plus hardis athées dont l'antiquité fasse mention. La conformité de sa pensée avec celle de Stilpon est fort désavantageuse a ce dernier. Le Cotta de Cicéron n'était guère plus orthodoxe, puisqu'il ne trouvait difficile de nier qu'il y eût des dieux qu'au cas que l'on eût à craindre les

²⁶⁰ Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, I, Stuttgart/ Berlín, Deutsche Verlags-Anstalt, 1922, p. 113.

²⁶¹ John Toland, *Clidophorus, or Of the Exoteric and Esoteric Philosophy*, en *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland Being a System of Jewish, Gentile and Mahometan Christianity*, Londres, W. Mears, 1732, pp. 89-90.

délateurs et la colère du peuple {*Quaeritur primum in eâ quaestione quae est de naturâ deorum, sintne dii, necne sint? Difficile est negare, credo, si in concione quaeratur; sed in hujusmodi sermone et consensu facillimum.* Cicero, de Naturâ Deorum, *lib. I, cap. XXXII*}. Ces gens-là eussent fait un grand changement à la maxime que Balzac a rapportée, *de divinis etiam vera dicere periculosum est* {Balzac, lettre III à Chapelain, *liv. I, pag. m. 21*}; ils eussent mis *praecipué* au lieu de *etiam*: dans un certain sens ils eussent dit vrai; car les païens ne souffraient pas qu'on substituât aux pernicieuses et ridicules idées de la nature divine, les idées de l'unité et de la simplicité souverainement parfaite du vrai Dieu»²⁶².

Opinión favorable tiene también Aureliano Fernández-Guerra y Orbe:

«Si como hombre de recto juicio supo despreciar el politeísmo, no careció Stilpon de suficiente prudencia para no oponerse á las preocupaciones populares, bien que no bastó para que al fin los atenienses dejasen de perseguirle y desterrarle»²⁶³.

Esta prudencia se ha llegado a ver no como producto del interés propio sino de la piedad. El jesuita J. M. Bampton compara a los herejes modernistas con los sofistas, y dice:

«The mention of the Sophists of ancient Greece reminds me of two of the old Greek philosophers, Stilpo of Megara, and Crates of Thebes. Crates, meeting Stilpo one day in the street, asked him whether he believed that the gods really cared for man's worship. "Hush!" said Stilpo; "don't ask such questions in public, but in private". The Modernists might learn from that pagan philosopher a lesson of reticence and of consideration for the faith of others»²⁶⁴,

lo que no puede sino traernos a la memoria las palabras de Erasmo contra Lutero:

«Es sin duda exacto, según el dicho de los sofistas, que Dios, conforme a su naturaleza, no resida más en el cielo que en el interior de un escarabajo (por no usar otro término

²⁶² Pierre Bayle, *Dictionnaire...*, pp. 500-501.

²⁶³ Francisco de Quevedo y Villegas, *Obras*, II, *Discursos ascéticos y filosóficos*, ed. de Aureliano Fernández-Guerra y Orbe, Madrid, Atlas, *Biblioteca de Autores Españoles*, 48, 1951, p. 159, n. a.

²⁶⁴ J. M. Bampton, *Modernism and Modern Thought*, Londres/ Edimburgo, Sands & Company [1913], Lecture III, «Modernism and Jesus Christ», ed. electrónica de John P. O'Callaghan, *Aristotle et al. Readings for Philosophers and Catholics*, Notre Dame, Universidad, Jaques Maritain Center, 2006.

más obsceno que ellos no tienen el pudor, que sí tengo yo, de callar): aun así me parece inútil discutirlo delante del pueblo»²⁶⁵.

Sin embargo, no siempre tuvo este recato (*Vit.* 2.116):

«Καὶ αὐτῷ διαλεχθεῖς περὶ ἀνθρώπων εὐεργεσίας οὕτως εἶλεν ὥστε προσέχειν αὐτῷ. τοῦτόν φασιν περὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς τοῦ Φειδίου τοιοῦτόν τινα λόγον ἐρωτήσαι· “ἄρα γε ἡ τοῦ Διὸς Ἀθηνᾶ θεὸς ἐστὶ;” φήσαντος δέ, “ναί,” “αὕτη δέ γε”, εἶπεν, “οὐκ ἐστὶ Διός, ἀλλὰ Φειδίου”· συγχωρούμενου δέ, “οὐκ ἄρα”, εἶπε, “θεὸς ἐστίν”. ἐν ᾧ καὶ εἰς Ἄρειον πάγον προσκληθέντα μὴ ἀρνήσασθαι, φάσκειν δ’ ὀρθῶς διειλέχθαι· μὴ γὰρ εἶναι αὐτὴν θεόν, ἀλλὰ θεάν· θεοὺς δὲ εἶναι τοὺς ἄρρενας. καὶ μέντοι τοὺς Ἀρεοπαγίτας εὐθέως αὐτὸν κελεῦσαι τῆς πόλεως ἐξελεθεῖν. ὅτε καὶ Θεόδωρον τὸν ἐπίκλην θεὸν ἐπισκώπτοντα εἰπεῖν, “πόθεν δὲ τοῦτ’ ἦδει Στίλπων; ἢ ἀνασύρας αὐτῆς τὸν κῆπον ἐθεάσατο” ἦν δ’ ἀληθῶς οὗτος μὲν θρασύτατος· Στίλπων δὲ κομψότατος».

Para Rankin,

«Probably is part of cynic hagiographical tradition. Cynics happily made use of eristic puns in order to achieve psychological victory over their opponents. It was not that they believed their own nonsense, but rather that they thought most argument (logos) was nonsense»²⁶⁶.

Catherine Atherton se basa en la disparidad de las causas para dudar:

«The story is probably apocryphal (Stilpo is further reported to have defended himself on a charge of impiety by pointing out that Athena is in fact a goddess), but it suggests that puzzles of this sort and different solutions to them may have been circulating during Zeno’s philosophical formative years»²⁶⁷.

Para Pierre Bayle

«Il est clair que si les païens avaient reconnu une véritable distinction entre les statues et les dieux à qui elles étaient consacrées, il n’eût point fallu que Stilpon se fût défendu par la différence de dieu mâle et de dieu femelle. Cette voie de justification ne valait rien,

²⁶⁵ cfr. Desiderio Erasmo de Rotterdam-Martín Lutero, *Il libero arbitrio-II servo arbitrio*, ed. de Roberto Jouvenal, Turín, Fabbri, 2001, p. 46

²⁶⁶ H. D. Rankin, *Sophists...*, p. 208.

²⁶⁷ Catherine Atherton, *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge, Universidad, 1993, p. 336.

puisque le mot de θεός parmi les Grecs, et celui de *deus* parmi les latins, convenaient très proprement aux déesses. La meilleure apologie eût été de dire que Minerve, à la vérité, en tant que fille de Jupiter, était un dieu; mais que cette pièce de métal dont Phidias avait fait une statue qui avait été consacrée à Minerve n'était point un dieu. Cette apologie, dis-je, eût été fort bonne si l'on eût plaidé devant d'autres gens, mais elle ne valait rien dans l'aréopage; et c'est pour cela que Stilpon ne s'en servit point: il n'ignorait pas qu'on était persuadé que les dieux s'incorporaient dans leurs statues, et qu'ainsi les statues étaient métamorphosées en dieux par la force de la consécration»²⁶⁸.

En esto es seguido por David Hume²⁶⁹:

«Stilpo was banished by the council of Areopagus, for affirming that the Minerva in the citadel was no divinity; but the workmanship of Phidias, the sculptor. What degree of reason must we expect in the religious belief of the vulgar in other nations; when Athenians and Areopagites could entertain such gross misconceptions?».

Según Johann Jacob Hofmann²⁷⁰, «Judices tamen, quo Stilpo tenderet, facillè videntes, fuère solliciti, ne quid is in Religione occultè innovaret», si bien no acabaron encontrándose deliberando sobre cuestiones teológicas ni populares, sino lógicas y lingüísticas (de una palabra, no obstante, surgiría el nestorianismo). Aunque parece ser que sí hubo una influencia del tan divertido proceso en la religiosidad general. Cuando Demetrio Poliorcetes tomó la ciudad, fue aclamado como dios viviente, preferible a los de

²⁶⁸ Bayle, *Dictionnaire...*, p. 501

²⁶⁹ David Hume, *The Natural History of Religion*, en *Essays and Treatises on Several Subjects*, II, Edimburgo, James Clarke, 1809, p. 425. Cfr. Henry Home Kames, *Sketches of the History of Man*, IV, Londres/ Edimburgo, W. Strahan, T. Cadell/ W. Creech, 1778, 2ª ed., p. 310, «When Stilpo was banished by the Areopagus of Athens, for affirming, that the statue in the temple of Minerva, was not the goddess but a piece of matter carved by Phidias; he surely was not condemned for saying, that the statue was made by Phidias, a fact universally known: his heresy consisted in denying that the *numen* of Minerva resided in the statue. Augustus, having twice lost his fleet by storm, forbade Neptune to be carried in procession along with the other gods: imaging he had avenged himself of Neptune, by neglecting the favourite statue in which his *numen* resided».

²⁷⁰ Johann Jacob Hofmann, *Lexicon Universale, Historiam Sacram et Profanam omnis aevi, omniumque Gentium; Chronologiam ad haec usque tempora; Geographiam et Veteris et Novi Orbis; Principum per omnes terras familiarum Genealogiam; tum Mythologiam, Ritus, Caerimonias, Omnemque Veterum Antiquitatem; Virorum Celebrum Enarrationem; Praeterea Animalium, Plantarum, Metallorum, Lapidum, Gemmarum, Nomina, Naturas, Vires explanans*, Leiden, Jacob. Hackius, Cornel. Boutesteyn, Petr. Vander Aa, & Jord. Luchtman, 1698, p. 604, s. v. *imagines*.

pedra o leño²⁷¹. Y teniendo en cuenta que Ptolomeo Sóter halló su divinización adjunta al trono de Egipto, es de notar que Estilpón se codeó con dos dioses vivientes. Es comprensible su actitud irónica cuando se codeó con otros dos en sueños. Ateneo cuenta (*Deipn.* 10.19.26-33) que

«Στίλπων δ' οὐ κατεπλάγη τὴν ἐγκράτειαν καταφαγῶν σκόροδα καὶ κατακοιμηθεὶς ἐν τῷ τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν ἱερῷ· ἀπειρητο δὲ τῷ τούτων τι φαγόντι μηδὲ εἰσιέναι. ἐπιστάσης δὲ αὐτῷ τῆς θεοῦ κατὰ τοὺς ὕπνους καὶ εἰπούσης ὅτι “φιλόσοφος ὢν, ὦ Στίλπων, παραβαίνεις τὰ νόμιμα”, καὶ τὸν δοκεῖν ἀποκρίνασθαι [κατὰ τοὺς ὕπνους]· “σὺ δέ μοι πάρεχε ἐσθίειν καὶ σκορόδοις οὐ χρήσομαι”»²⁷².

Y Plutarco (*Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, 83.B.8-83.D.4) testimonia:

²⁷¹ *Deipn.* 6.62.2-15: «Δημοχάρης γοῦν ὁ Δημοσθένους τοῦ ῥήτορος ἀνεψιὸς ἐν τῇ εἰκοστῇ τῶν ἱστοριῶν (*FhG* 2.449) διηγούμενος περὶ ἧς ἐποιοῦντο οἱ Ἀθηναῖοι κολακείας πρὸς τὸν Πολιορκητὴν Δημήτριον καὶ ὅτι τοῦτ' οὐκ ἦν ἐκείνῳ βουλομένῳ, γράφει οὕτως· “ἐλύπει μὲν καὶ τούτων ἕνια αὐτόν, ὡς ἔοικεν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἄλλα γε παντελῶς αἰσχρὰ καὶ ταπεινά, Λεαίνης μὲν καὶ Λαμίας Ἀφροδίτης ἱερὰ καὶ Βουρίχου καὶ Ἀδειμάντου καὶ Ὄξυθέμιδος τῶν κολάκων αὐτοῦ καὶ βωμοὶ καὶ ἡρῶα καὶ σπονδαί. τούτων ἐκάστῳ καὶ παιᾶνες ἤδοντο, ὥστε καὶ αὐτὸν τὸν Δημήτριον θαυμάζειν ἐπὶ τοῖς γινομένοις καὶ λέγειν ὅτι ἐπ' αὐτοῦ οὐδεὶς Ἀθηναῖον γέγονε μέγας καὶ ἀδρόδς τὴν ψυχὴν”»; *Deipn.*, 6.62.19-34, «τί οὖν παράδοξον οἱ Ἀθηναῖοι <οἱ> τῶν κολάκων κολακεῖς ἐποίησαν [οἱ] εἰς αὐτὸν τὸν Δημήτριον παιᾶνας καὶ προσόδια ἄδοντες; φησὶ γοῦν ὁ Δημοχάρης ἐν τῇ πρώτῃ καὶ εἰκοστῇ γράφων (*FhG* 2.449)· “ἐπανεληθόντα δὲ τὸν Δημήτριον ἀπὸ τῆς Λευκάδος καὶ Κερκύρας εἰς τὰς Ἀθήνας οἱ Ἀθηναῖοι ἐδέχοντο οὐ μόνον θυμιῶντες καὶ στεφα νοῦντες καὶ οἰνοχοοῦντες, ἀλλὰ καὶ προσοδιακοὶ χοροὶ καὶ ἰθύφαλλοι μετ' ὀρχήσεως καὶ ᾠδῆς ἀπὴντων αὐτῷ καὶ ἐφιστάμενοι κατὰ τοὺς ὄχλους ἤδον ὀρχοῦμενοι καὶ ἐπᾶδοντες ὡς εἴη μόνος θεὸς ἀληθινός, οἱ δ' ἄλλοι καθεύδουσιν ἢ ἀποδημοῦσιν ἢ οὐκ εἰσίν, γεγο νῶς δ' εἴη ἐκ Ποσειδῶνος καὶ Ἀφροδίτης, τῷ δὲ κάλλει διάφορος καὶ τῇ πρὸς πάντας φιλανθρωπίᾳ κοινός. δεόμενοι δ' αὐτοῦ ἰκέτευον, φησὶ, καὶ προσ ἠύχοντο”»; *Deipn* 6.63.1-39, «ὁ μὲν οὖν Δημοχάρης τοσαῦτα εἴρηκε περὶ τῆς Ἀθηναίων κολακείας· Δουρὶς δ' ὁ Σάμιος ἐν τῇ δευτέρῃ καὶ εἰκοστῇ τῶν ἱστοριῶν (*FhG* 2. 476) καὶ αὐτὸν τὸν ἰθύφαλλον (*PL* III 674 B 4) ——— ὡς οἱ μέγιστοι τῶν θεῶν καὶ φίλατοι/ τῇ πόλει πάρεισιν / ἐνταῦθα <γὰρ Δῆμητρα καὶ > Δημήτριον/ ἅμα παρήγ' ὁ καιρός./ γῆ μὲν τὰ σεμνὰ τῆς Κόρης μυστήρια/ ἔρχεθ' ἵνα ποιήσῃ, / ὁ δ' ἰλαρός, ὥσπερ τὸν θεὸν δεῖ, καὶ καλὸς/ καὶ γελῶν πάρεσι./ σεμνόν τι φαίνεθ', οἱ φίλοι πάντες κύκλω,/ ἐν μέσοισι δ' αὐτός,/ ὁμοῖος ὥσπερ οἱ φίλοι μὲν ἀστέρες,/ ἥλιος δ' ἐκεῖνος./ ὦ τοῦ κρατίστου παῖ Ποσειδῶνος θεοῦ,/ χαῖρε, κάφροδίτης./ ἄλλοι μὲν ἢ μακρὰν γὰρ ἀπέχουσιν θεοί/ ἢ οὐκ ἔχουσιν ὄτα/ ἢ οὐκ εἰσίν ἢ οὐ προσέχουσιν ἡμῖν οὐδὲ ἔν,/ σὲ δὲ παρόνθ' ὀρώμεν,/ οὐ ξύλινον οὐδὲ λίθινον, ἀλλ' ἀληθινόν./ εὐχόμεσθα δὴ σοι / πρῶτον μὲν εἰρήνην ποιήσον, φίλιπτε / κύριος γὰρ εἶ σύ./ τὴν δ' οὐχὶ Θηβῶν, ἀλλ' ὅλης τῆς Ἑλλάδος/ Σφίγγα περικρατοῦσαν,/ Αἰτωλὸς ὅστις ἐπὶ πέτρῳ καθήμενος,/ ὥσπερ ἡ παλαιά,/ τὰ σώμαθ' ἡμῶν πάντ' ἀναρπάσας φέρει,/ κοῦκ ἔχω μάχεσθαι / Αἰτωλικὸν γὰρ ἀρπάσαι τὰ τῶν πέλας, νῦν δὲ καὶ τὰ πόρρω / μάλιστα μὲν δὴ σχόλασον αὐτός· εἰ δὲ μή,/ Οἰδίπουν τιν' εὐρέ,/ τὴν Σφίγγα ταύτην ὅστις ἢ κατακρημιεῖ/ ἢ σποδὸν ποιήσει»

²⁷² Cfr. Søren Kierkegaard, *Papirer*, X, 2, Copenhagen, Gyldendal, 1909, p. 292, «Et ypperligt Ord af Stilpo».

«εἰ γὰρ καὶ τὸ σῶμα τῆ ἀσκήσει τῆς ἀπαθείας ὑπήκοον ἑαυτὸ καὶ τὰ μέρη παρέχειν πέφυκεν, ὡς ὀφθαλμοὺς τε πρὸς οἶκτον ἰσχεσθαι δακρυῶν καὶ καρδίαν πηδήματος ἐν φόβοις, αἰδοῖά τε σωφρόνως ἔχειν ἀτρέμα καὶ μηδὲν ἐνοχλεῖν παρὰ καλοῖς ἢ καλαῖς, πῶς οὐ μᾶλλον εἰκὸς ἐστὶ τῆς ψυχῆς τοῦ παθητικοῦ τὴν ἀσκησιν ἐπιλαβομένην οἶον ἐκλεαίνειν καὶ συσχηματίζειν τὰ φαντάσματα καὶ τὰ κινήματα μέχρι τῶν ὕπνων πέζουσαν; οἷα λέγεται καὶ περὶ τοῦ φιλοσόφου Στίλπωνος, ὃς ἰδεῖν ἔδοξε κατὰ τοὺς ὕπνους ὄργι ζόμενον αὐτῷ τὸν Ποσειδῶνα μὴ θύσαντι βοῦν, ὥσπερ ἔθος ἦν ἱερεῦναι αὐτὸν δὲ μηδὲν ἐκπλαγέντα “τί λέγεις”, φάναι, “ὦ Ποσειδόν; ὥσπερ παῖς ἦκεις μεμψιμοιρῶν ὅτι μὴ δανεισάμενος ἐνέπλησακνίσῃς τὴν πόλιν, ἀλλ’ ἀφ’ ὧν εἶχον ἔθυσά σοι με τρώως οἴκοθεν” καὶ μέντοι δοκεῖν αὐτῷ τὸν Ποσειδῶνα μειδιάσαντα τὴν δεξιὰν προτείνειν καὶ εἰπεῖν ὡς ἀφύων φορὰν Μεγαρεῦσι ποιήσει δι’ ἐκεῖνον».

Sor Juana Inés de la Cruz comenta, con total seriedad, como Ateneo y Plutarco, diserta y se pregunta:

«Pues si la sabiduría se representaba en una vaca, los hombres sabios se idearon en un toro. Bolduc, *de Oggió*, Libro 3, capítulo 4: *Tauro viri sapientes, vacca autem eorum sapientia repraesentabatur*. De donde se conoce que no por ser hechura suya, sino por ser símbolo de la sabiduría, fabricaron a Neptuno el toro. Con esto queda entendido Plutarco, que en el libro *De profectu virtutis*, escribe: *Philosophum Stilponem somniavisse, vidisse se Neptunum expostulantem secum, quod non bovem ipsi immolasset*. Y luego añade: *Ut mos erat sacerdotibus*. ¿Era Estilpón filósofo?, ¿profesaba ciencias? Pues con razón se le queja Neptuno de que siendo sabio no le sacrifique la sabiduría al padre de ella en su símbolo, pues conociéndolo, no había sabido que con la agradable víctima del toro no le sacrificase cuanto había alcanzado de las ciencias: *Ut mos erat sacerdotibus*»²⁷³.

Otra pregunta sería: ¿era Estilpón sacerdote? Si lo era, sería un sacerdote como Goha era mulá. Bayle escribe: «Il ne faut pas oublier un songe qu’il fit, qui semble signifier qu’il était prêtre, et qui montre que même en dormant il savait philosopher»²⁷⁴.

3.8. CONCLUSIONES.

²⁷³ Sor Juana Inés de la Cruz, *Inundación Castálida*, ed. de Georgina Sabat de Rivers, Madrid, Castalia, 1982, pp. 379-380.

²⁷⁴ Pierre Bayle, *Dictionnaire...*, p. 499.

¿Qué sacamos de todo esto? Que, de todas las formas vistas hasta ahora, adoptamos la grafía Estilpón para designar a este filósofo, y que si era familiar para Santillana y Manrique (más como amigo personal que como texto), podríamos recordar la aparición de *Stilpon* en una lista de autoridades (extensa, en seguro contraste con lo poco para el autor habría que decir sobre el tema, por lo cierto y evidente de la cuestión, en la que la fe supliría la pedantería) que ofrece Cadalso para hablar de Dios²⁷⁵, la cual empieza con *Tales* y acaba con *Confucio*. Citar a Confucio sigue siendo una pedantería en el Padre Coloma:

«—Mi situación actual —prosiguió Jacobo— puede concretarse en esta fórmula: “He corrido mucho, y me he cansado pronto”. Recuerdo haber leído en Confucio... La marquesa no pudo contener la risa al oír el Santo Padre que con tan pedantesca formalidad alegaba Jacobo, y corrido éste algún tanto, preguntó contrariado: —¿Te ríes?... —No, hombre, no... Me río del autor, no de la cita... Veamos la sentencia»²⁷⁶;

y peor aún en José Enrique Rodó²⁷⁷: «Convengamos en que esta piadosa evocación de la jeta mongola de Confucio no pasa de ser un exceso de diletantismo chinesco». Puede decirse que para la cultura española, Estilpón es tan familiar como Confucio (ambos nombres están transcritos de un sistema gráfico ajeno y su pronunciación está adaptada: en cuanto a citas, podemos concluir sin dudar que en nuestros días, para los españoles, Confucio es más familiar y menos ajeno que Estilpón).

3.9. EL SOFISMA

«μὴν ἀλλὰ τὸ ἐπὶ τοῦ Στίλπωνος τοιοῦτόν ἐστιν: εἰ περὶ ἵππου τὸ τρέχειν κατηγοροῦμεν, οὐ φησι ταυτὸν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγοροῦμενον ἀλλ' ἕτερον: <οὐδ' εἰ περὶ ἀνθρώπου τὸ ἀγαθὸν εἶναι, ἀλλ' ἕτερον> μὲν ἀνθρώπου τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ: καὶ πάλιν τὸ ἵππον εἶναι τοῦ τρέχοντα εἶναι διαφέρειν»,

²⁷⁵ José Cadalso, *Los eruditos a la violeta ó curso completo de todas las ciencias, dividido en siete lecciones para los siete días de la semana. Publícase en obsequio de los que pretenden saber mucho, estudiando poco*, “París, J. Smith, 1827”, pp. 37-38

²⁷⁶ Luis Coloma, *Pequeñeces*, ed. de Rubén Benítez, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 255-256.

²⁷⁷ José Enrique Rodó, *Liberalismo y jacobismo*, ed. de José Pedro Segundo/José Antonio Zubillaga, Montevideo, Barreiro y Ramos, 1956, en *CORDE*, pp. 243-244.

recoge Colotes criticando a Estilpón y Plutarco ninguneando la sentencia. Las traducciones de Piqué Angordans o Muller²⁷⁸ difieren notablemente en cuestiones como el

²⁷⁸ Piqué Angordans, Q.31 [197 D.] Plut. *adv. Col.* 22-23,1119 c-d.– «Después de Sócrates y Platón, Colotes ataca a Estilpón. Pero no reportó su doctrina auténtica ni los argumentos, que eran un orgullo para su patria, sus amigos, los reyes que lo escucharon, ni describió su gran inteligencia espiritual unida a su apacibilidad y moderación. Colotes, acordándose de uno de aquellos juegos verbales que, para divertirse y reírse, proponía a los sofistas, sin referirse a esto y sin demostrar su no plausibilidad, arremete con grandilocuencia contra Estilpón y afirma (d) que nos quita la vida cuando dice que una cosa no puede ser predicada de otra. «¿Cómo viviremos, si no podemos decir “hombre bueno” ni “hombre estratega”, sino “hombre hombre”, “bueno bueno” y “estratego estratega”, si no podemos hablar de “mil caballos” ni de “ciudad firme”, sino de “caballos caballos”, de “mil mil”, y así sucesivamente?»; [197 D.] *Ibid.* 23,1120 a-b.– «Ahora bien, lo que sostiene Estilpón es lo siguiente: Si predicamos del caballo el hecho de correr, el predicado, dice, no es el mismo que aquello de lo que se predica [*es decir, del sujeto*], sino distinto. Lo que define la esencia del hombre es una cosa, otra lo que define la esencia del bien. Además, ser caballo es diferente de estar corriendo. En efecto, cuando se nos pide la definición de cada uno, no damos la misma para ambos. En consecuencia, erran quienes predicán una cosa de otra. <...> Si el bien es lo mismo que el hombre, si el correr es lo mismo que el caballo, ¿cómo entonces (b) vamos a predicar del alimento y de la medicina lo bueno y de un león o de un perro el correr? Pero si son diferentes, no será correcto decir que el hombre es bueno y que el caballo corre»; Muller, 197: «Après s'en être pris à Socrate et à Platon, Colotès s'attaque à Stilpon. En ce que qui concerne les thèses de Stilpon qui sont vraies, ainsi que les raisonnements qui lui faissent honneur à lui, à sa patrie, à ses amis et aux rois que s'étaient attachés à lui, Colotès n'en a pas fait mention, pas plus qu'il n'a dit combien son âme avait de noblesse jointe à la douceur et à la modération dans les passions; en revanche, parmi les petites sentences que Stilpon a proposées aux sophistes par jeu et en plaisantant à leurs dépens, Colotès en a retenu une et, sans lui opposer aucune objection, sans en réfuter la vraisemblance, il déclame pompeusement contre Stilpon et lui reproche d'anéantir la vie en soutenant qu'aucune chose ne peut être affirmé d'une et autre. “Comment en effet vivrons-nous, si nous ne pouvons dire: l'homme est bon, ni l'homme est général, mais seulement: l'homme est homme, et, séparément, le bon est bon, le général est général? Ni non plus: les cavaliers sont dix mille, et ainsi de suite? (23) Quoi qu'il en soit, voici quelle est la pensée de Stilpon: si nous affirmons d'un cheval qu'il court, il soutient que l'attribut n'est pas identique à ce à quoi on l'attribue, mais qu'il est différent; si l'on affirme d'un homme qu'il est bon, il n'y a pas non plus identité, mais les formules exprimant la nature essentielle de “homme” et de “bon” sont différentes; de même “être cheval” est différent de “courir”; car si on nous demande de dire ce qu'est chacune de ces deux choses, nous ne répondrons pas de la même façon pour les deux. D'où il conclut que c'est une erreur d'affirmer le divers du divers. (***) En effet, si “bon” est identique à “homme, et “courir” à “cheval”, comment affirmer ensuite d'un aliment et d'un remède qu'ils sont bons, et, par Zeus! du lion et du chien qu'ils courent? Si tout cela est divers, nous avons tort de dire que l'homme est bon et que le cheval court. Si donc dans ces questions Stilpon met durement tout à feu et à sang et n'accorde pas que les choses qui sont dans un sujet et sont affirmées de lui aient aucun lien avec le sujet, mais juge que chacune d'entre elles, si on ne peut la dire tout à fait identique à ce à quoi elle s'est ajoutée comme accident, ne doit pas non

uso del verbo “ser” o si se habla de “bueno” o “lo bueno”, cuestiones que intentaremos dilucidar en la segunda parte de este trabajo, en paralelo al estudio del sofisma de Gongsun Long, donde claramente se ve que una traducción equivale a una interpretación.

C) “INDIO”. NĀGĀRJUNA

नागार्जुन en devanagari, apenas presenta problema en su transliteración europea, arrumbado el decimonónico Nāgārguna por el también decimonónico y definitivo Nāgārjuna. «It has been my experience that analytic philosophers often voice similar complaints about Sanskrit names and terms. I am not sure why this is; I have never heard such dissatisfactions voiced about the use of classical philosophy», se queja Mark Siderits²⁷⁹. Sin embargo, para el caso de un budista como Nāgārjuna, hay que tener también en cuenta las versiones en chino (Longshu, 龍樹, en japonés Ryūju, considerado el tercer patriarca del budismo Shingon) y tibetano (klu grub o klu sgrub, muy apreciado por los gelugpas) de su nombre, por no hablar de otra infinidad de lenguas, en comparación con el griego, latín, alemán, italiano, español, francés, inglés o danés que bastan para seguir las transmutaciones de Estilpón. Desde luego, casi todo lo que sabemos de su vida nos lo transmiten fuentes tibetanas²⁸⁰ y chinas²⁸¹. Abraham Vélez de Cea resume admirablemente los datos históricos que disponemos de él:

«Nāgārjuna comenzó sus estudios con Sāraha, quien le inició en las enseñanzas tántricas del Śrī Guhya Sāmaja. Posteriormente, pidió a Rāhulabhadrā, abad de Nālanda, que fuera su preceptor. Se ordenó monje y adoptó el nombre de Śrīmanta. Estudió los textos de las distintas escuelas budistas de la época, medicina y alquimia. Gracias a sus

plus être affirmée de lui comme accident, il est évident que notre homme est fâché avec certains mots et s’oppose à leur sens ordinaire, et non qu’il annéantit la vie et tout ce qui existe».

²⁷⁹ Mark Siderits, *Indian Philosophy of Language: Studies in Selected Issues*, Dordrecht, Kluwer, *Studies in Linguistics and Philosophy*, 46, 1991, p. 7.

²⁸⁰ Cfr. *Phog-pa klu-sgrub, Sman dbyad zla ba'i rgyal po: Hasan Mahayana dan po ro tsa ses bsgyur ba*, Delhi, Saujanya, 1994; Buston Rinchen grub-pa, o Budon Rinpoche, o Puton Rinpoche, *Jewellery of Scripture by Bu-ston*, trad. de E. Obermiller, introducción de Theodor Ippolitovich Stcherbatsky, Delhi, Saujanya, 2000; Christian Lindtner, *Master of Wisdom: Writings of the Buddhist Master Nagarjuna*, Delhi, Dharma Publishers, *Tibetan Translation Series*, 1986.

²⁸¹ Gracias a Kumārajīva, 鳩摩羅什, Jiumoluoshi, en chino, Kiu-kiu-lo, Kiu-mo-lo-che o Kiu-mo-to-tche-po en tibetano; cfr. B. Bocking, *Nāgārjuna in China. A Translation of the Middle Treatise*, Lewiston, Edwin Mellen, 1995; R. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Nueva Delhi, Motilal Banarsidass, 1967

conocimientos de alquimia consiguió transformar diversos metales en oro y durante una hambruna que duró doce años consiguió comida para la comunidad monástica de Nālanda a cambio de oro. Los monjes, cuando descubrieron la forma en la que Nāgārjuna les había estado alimentando, consideraron que no era una forma lícita de sustentamiento y decidieron expulsarlo del monasterio. Para enmendar su error, Nāgārjuna tuvo que construir diez millones de monasterios y stupas. Después regresó a Nālanda y venció en debate al monje Śaṃkara, quien había compuesto una extensa obra y había vencido hasta entonces a todos sus contrincantes»²⁸².

Y después sigue aún una larga sarta de insensateces. Es un alivio leer después en el mismo autor que

«Personalmente creemos que Nāgārjuna no pudo haber vivido en tres épocas ni seiscientos años como pretenden hacernos creer las fuentes budistas, por lo que distinguimos entre al menos tres Nāgārjunas: a) el descubridor legendario de los *sūtras* sobre la perfección de la sabiduría, b) el gran filósofo que compuso las MMK y otros tratados filosóficos y espirituales, y c) el gran alquimista y maestro tántrico posterior»²⁸³.

En la vida de Gongsun Long no hay nada espectacular. Hay más acción en la de Estilpón de Megara (bélica, sobre todo, seguramente coincidiendo con la no demasiado agitada juventud de Gongsun Long, durante el período de los Reinos Combatientes). Los únicos rasgos sobrenaturales de su biografía ocurren, como los que hay en el *Cantar de Mío Çid*, en sueños, y sólo demuestran, como decía Bayle, que sabía filosofar en sueños. Pero la fantasiosidad es un elemento permanente en las biografías de Nāgārjuna y de los demás filósofos indios cuyas doctrinas expondremos como necesario complemento de las de Estilpón de Megara y Gongsun Long: «The lives of Dignāga and Dharmakīrti, as recorded by the Tibetan historians Tārānātha, Bu-ston and others, are so full of quite incredible mythological details that it becomes a difficult task to extract some germs of truth out of them»²⁸⁴.

²⁸² Nāgārjuna, *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio (Mūlamadhyamakakārikā)*, Barcelona, Kairós, 2003, pp. 13-14.

²⁸³ Nāgārjuna, *Versos...*, p. 17.

²⁸⁴ Theodor Ippolitovich Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1993, I, p. 31.

De modo que los textos indios tendrán que pasar por ser un contexto desprovisto de contexto. Muchos han sido los intentos de relacionarlos con la historia material²⁸⁵, pero que Nāgārjuna naciera en una familia de brahmanes no deja de ser simplemente más verosímil que el que visitara el reino subterráneo de los Nāgās. Más verosímil, pero verdadero. Será ocioso espigar las historias en busca de lo verosímil si lo que se busca es realidad, ya que la realidad es infrecuentemente verosímil. Y mayor aún es el problema con los lokāyatas, ya que «we have no evidence of any one who called himself a Lokāyatika, or his own knowledge Lokāyata»²⁸⁶. La bibliografía es inmensa y poco esclarecedora²⁸⁷.

²⁸⁵ Cfr. K. R. Subramanian, *Buddhist Remains in Andhra*, Madras, Diocesan Press, 1932, 62; Ian Mabbett, «The problem of the historical Nagarjuna revisited», en *The Journal of the American Oriental Society*, vol. 118, nº3, julio de 1998, pp. 332 y ss., etc.

²⁸⁶ Thomas William Rhys Davids, trad., *The Sacred Books of the Buddhists*, II, *Dialogues of the Buddha (The Dīgha-Nikāya)*, Londres, H. Frowde, Oxford University Press, 1899, p. 172.

²⁸⁷ Gopinath Kaviraj, «Lokayata and the doctrine of *svabhava*», en *Princess of Wales Saraswati Bhavana Studies*, nº 2, 1923, pp. 93-111; Giuseppe Tucci, «A sketch on Indian Materialism», en *Proceedings of the Indian Philosophical Congress*, 1925; Haraprasad Shastri, «Lokayata», en *Dacca University Bulletin*, nº 1, 1925; Richard Garbe, «Lokayata», en *Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1926, VIII, p. 138; Dakshina Ranjan Shastri, «The Lokayatikas and the Kapalikas», en *Proceedings of the All-India Oriental Conference*, nº 6, 1930, pp. 287-297, *Short history of Indian materialism*, Calcuta, The Book Company, 1930, y «Materialists, sceptics and agnostics», en *The Cultural Heritage of India*, vol. III, pp. 168-186; A. K. Warder, «On the Relationships between Early Buddhism and Other Contemporary Systems», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 18, No. 1, 1956, pp. 43-63; G. V. Tagare, «À propos Aryabhata and Lokayatas», en *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Bombay Branch*, nº 49-50, 1974-76, p. 218; D. P. Chattopadhyaya, «Lokayata materialism», apud Donald H. Bishop (ed.), *Indian Thought: An Introduction*, Nueva Delhi, 1975, pp. 101-114; K. C. Chattopadhyaya, «The Lokayata system of thought in ancient India», en *Journal of the Ganganatha Jha Research Institute*, 1975, pp. 137-156; Jagdishwar Pandey, «The Ambhiyas: a Lokayata sect», en *Journal of the Bihar and Orissa Research Society of India*, nº 62, 1976, pp. 39-43; G.M.Bongard-Levin, «Aryabhata and Lokayatas», en *Annals of the Bhandarkar Oriental Institute*, nº 58-59, 1977-1978, pp. 69-77; Robert Duquenn, «Heterodox views on the elements according to Buddhist testimonies», en *Journal of Indian and Buddhist Studies (Indobukkyogaku Kenkyu)*, nº 26.2, 1978, pp. 9-14; Arvind Sharma, «A note on the nomenclature for materialist in ancient India», en *Sambodhi*, nº 8, 1979-80, 34-38; R.D.Hegde, «The nature and number of *pramanas* according to the Lokayata system», en *Annals of the Bhandarkar Oriental Institute*, nº 63, 1982, pp. 99-120; Rasik Vihari Joshi, «Lokayata in ancient India» (summary), en *Proceedings of the All-India Oriental Conference*, nº 32, 1984-85, p. 348; Rasik Vihari Joshi, «Lokayata in ancient India and China», en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, nº 68, 1987, 393-405; M.S.Menon, «Caricature of 'Lokayata Darsana' or materialism in ancient India», en *Śrī Veṅkaṭeśvara University Oriental Journal*, nº 30-31, 1987-1988, pp. 81-86; H.L. Chandrashekhara, «Materialists conception of soul and its logical implications», *The Half-yearly Journal of the Mysore University*, nº 52, 1990, pp. 60-62; Dharmarand

Todos los textos de esta escuela, salvo el *Tattvopaplavasīmha* de Jayarāśī²⁸⁸, del siglo VII, se han perdido, y sólo subsisten en sus refutaciones.

Los libros de todos los que reflexionaron sobre los nombres conocieron el fuego: los atenienses ordenaron quemar los de Protágoras²⁸⁹; varios concilios condenaron a los nominalistas²⁹⁰. Moritz Schlick «fue asesinado, a la edad de 54 años, por un estudiante desequilibrado que le disparó un tiro cuando entraba a la Universidad»²⁹¹, muerte muy similar (pero menos cruel) a la de San Casiano de Ímola y a la que Guillermo de Malmesbury atribuye a Juan Escoto Eriúgena²⁹², y «El tono hostil de las necrologías que en la prensa gubernamental dedicaron a Schlick en las que casi se argüía que los positivistas lógicos merecían ser asesinados por sus discípulos, presagiaba los problemas que no tardarían en abatirse sobre el Círculo»²⁹³. Pero los nazis no la tomaron sólo contra estos filósofos, sino que quemaron tanta variedad de libros que su ataque contra los positivistas lógicos deja de ser llamativo. Lo mismo ocurre con las quemas del Primer Emperador (el positivista lógico Bertrand Russell muestra su aprecio por «the sort of works that made the First Emperor order the burning of the books»²⁹⁴), de Almanzor o de Mao Zedong. El Primer Emperador quemó toda la filosofía que no fuera legista y todo

Sharma, «Some reflections on Lokayata philosophy», en *Vishveshwarānand Indological Journal*, nº 30, 1992, pp. 117-122; Bhakti Srivastava, «The philosophy of Lokayata: an appraisal», en Shastri Prabha Kumar (ed.), *Relevance of Indian Philosophy in Modern Context*, Delhi 1993, pp. 126-135; G. Sundara Ramaiah, «A reconstruction of the doctrines of Lokayata from Buddhist sources», en P.S.Filliozat/S.P.Narang/C.P.Bhatta (eds.), *Pandit N. R. Bhatt Felicitation Volume*, Delhi 1994, pp. 265-276; Jasyantanuja Bandyopadhyaya, «Lokayata *arthasastra* and *kamasutra*: an inquiry into the 'lost' texts of a social philosophy», en Sukharanjan Saha (ed.), *Essays in Indian Philosophy*, Calcuta, 1997, pp. 513-554; Ramakrsna Bhattacharya, «Carva/Lokayata philosophy: Perso-Arabic sources», en *Indo-Iranica*, nº 50, 1997, pp. 85-94; Ramakrishna Bhattacharya, «The significance of Lokayata in Pali», en *Journal of the Department of Pāli, University of Calcutta*, nº 10, 2000, pp. 39-46.

²⁸⁸ Jayarāśī Bhaṭṭa, *Tattvopaplavasīmha*, ed. del pandit Sukhlaji Sanghavi y Rasiklal C. Parikh, Baroda, Oriental Institute, *Gaekwad's Oriental Series*, 87, 1940.

²⁸⁹ cfr. Fernando Báez, *Historia universal de la destrucción de libros. De las tablillas sumerias a la guerra de Irak*, Barcelona, Destino, 2004, pp.

²⁹⁰ Cfr. Fernando Báez, *Historia...*, pp.

²⁹¹ A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 12.

²⁹² Cfr. Fernando Báez, *Historia...*, p. 120.

²⁹³ Ayer, *ibidem*.

²⁹⁴ Bertrand Russell, «Early Chinese Philosophy [1923]», recensión de Hu Shih, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai, Oriental Book Company, 1922, en , IX, *Language, Mind and Matter*, 1919-26, p. 448

libro que no fuera práctico (considerando la magia una cosa práctica²⁹⁵); Almanzor, sencillamente, toda la filosofía²⁹⁶; Mao, émulo del Primer Emperador, toda la filosofía que no fuera marxista o maoísta²⁹⁷. A la inversa, los filósofos que reflexionaban sobre el lenguaje han quemado las obras de otros filósofos, como se dice que Platón hizo con las de Demócrito²⁹⁸, o lo han propuesto, como Hume:

«When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in our hand any volume of divinity or school metaphysics, for instance, let us ask, *Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number?* No. *Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence?* No. Commit it then to the flames, for it can contain nothing but sophistry and illusion»²⁹⁹.

Pero en el caso de los lokāyatās no es seguro siquiera que sus libros existieran como tales libros. Fernando Báez en su *Historia universal* no dedica una sola línea a la India. La escritura allí, como ya dijimos, es un fenómeno reciente y secundario, y todo se confía fundamentalmente a la memoria, como quería Platón. En cuanto a la cronología, dentro de nuestra relativa ignorancia, mostrará que a veces citamos autores de hasta el siglo XVI de la era cristiana. No creemos que esto invalide el margen de la comparación, en parte por su dependencia de fuentes anteriores y en parte por el uso del sánscrito, lengua que en este trabajo delimitará la noción de “indio” (aunque también citaremos obras en pali) más que cualquier otra cosa, ya que si bien es relativamente fácil tener una noción clara de lo helénico o lo chino, la identidad del país de los Bharatas no está clara ni para los indios mismos³⁰⁰. El problema de la identidad india es reciente, como demuestra lo reciente de la bibliografía. Si los griegos son como ranas en una charca, según palabras de Sócrates en Platón, y una definición de los chinos es cuantitativa (los chinos son muchos), una posible definición de los indios pasa por ser cuantitativa y cualitativa (los indios son muchos y de

²⁹⁵ Cfr. Fernando Báez, *Historia...*, pp. 83-85.

²⁹⁶ Cfr. Fernando Báez, *Historia...*, pp. 125-126.

²⁹⁷ Cfr. Fernando Báez, *Historia...*, pp. 256-257.

²⁹⁸ Cfr. Fernando Báez, *Historia...*, p. 49.

²⁹⁹ David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, en *Essays and Treatises on Several Subjects*, Londres/Edimburgo, T. Cadell, C. Elliot, T. Kay & Co./C. Elliot, 1788, p. 167.

³⁰⁰ Cfr. K. P. Misra, «Civilizations: India's Self-Comprehension», en Hans Koechler/ Gudrun Grabher, eds., *Civilizations – Conflict or Dialogue?*, Viena, International Progress Organization, 1999, pp. 73-82.

muchas formas, y siempre ha sido así). Maurizio Taddei remite a Lazzaro Papi³⁰¹ sobre la inconveniente formulación de la pregunta “Qué es la India”.

1. LOS SOFISMAS

En la India no sólo encontraremos sofismas, sino también anti-sofismas (el de la jarra azul, la vaca blanca o el elefante pequeño, transmitido por tradición tibetana) probablemente más complejos que los propios sofismas, especialmente que los de los lokāyatikas, al menos en la forma en que nos han llegado. Los de Nāgārjuna, en cambio, se conservan en toda su riqueza. Usaremos la edición de Abraham Vélez de Cea, basada en la de Christian Lindtner.

Aparte de los problemas que supone la traducción de tecnicismos como *dharma* (o, mejor dicho, su equivalencia en la lógica griega, lo cual no es pertinente para su comprensión), sólo adelantaremos que, así como muchos orientalistas refieren la anécdota del impuesto sobre caballos a Gongsun Long, *M.M.K.* 2.1., «gataṃ na gamyate tāvad agataṃ naiva gmyate/ gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānaṃ na gamyate//», se identifica incluso formalmente con la paradoja zenoniana de la flecha, a pesar de no aparecer expresamente tal flecha.

II

¿QUÉ SIGNIFICA TODO ESTO?

Procederemos ahora a interpretar (o traducir) el sofisma de Gongsun Long.

A) “(CABALLO (BLANCO))” NO ES “(CABALLO)”.

La primera y más evidente interpretación para un occidental medianamente cultivado consistiría en un análisis gramatical tradicional, que vería clara la diferencia entre «chevaux tout court»³⁰², «caballos a secas»³⁰³ y caballos adjetivados³⁰⁴ (calificados o especificados). Sería un análisis a partir del concepto de restricción o determinación.

³⁰¹ Lazzaro Papi, *Lettere sull'Indie orientali*, Filadelfia [Pisa], 1802, I, p. 1, cfr. Maurizio Taddei, *India*, Barcelona, Juventud, *Archaeologia mundi*, 1975, p. 12.

³⁰² Anne Cheng, *Histoire...*, p. 144.

Nos detendremos en la evolución de estos conceptos occidentales, “restricción”, “calificación”, “especificación” y “determinación”, incluyendo en su estudio la adaptación a conceptos orientales, parte inseparable de dicha evolución.

1. RESTRICCIÓN

«Restrictio est coarctatio termini communis a maiori suppositione ad minori. Ut cum dicitur ‘*homo albus currit*’, hoc adiectivum ‘*albus*’ restringit ‘*hominem*’ ad supponendum pro albis»³⁰⁵, explica Pedro Hispano.

Lo que en Angus Charles Graham es «名·‘物’, 達也 …… 命之‘馬’, 類也 …… 命之‘臧’, 私也», «Names. ‘Thing’ is all-embracing... To call it ‘horse’ is to classify... To call it ‘Tsang’ is to particularize»³⁰⁶, en Chad Hansen es «Wu [“thing”] is an unrestricted name»³⁰⁷.

1.1 RESTRICCIÓN DEL PUNTO DE VISTA

“Occidental” y “medianamente cultivado” son dos restricciones interpretativas que, a su vez, permiten que se manifieste un intérprete y, por tanto, haya interpretación.

³⁰³ Gongsun Long, *Libro...*, p. 78.

³⁰⁴ Nuestro occidental medianamente cultivado tendrá familiaridad con diversas clasificaciones del adjetivo. Amado Alonso escribe: «Port-Royal y sus secuaces son los que separan el adjetivo del sustantivo, y establecen en el adjetivo divisiones en *físicos* y *metafísicos* (Du Marsais), *calificativos* y *determinativos* o *calificativos* y *pronominales* (Beauzée); pero la partición de Bello en explicativos y especificativos, § 29, es legítimamente gramatical, alcanza más y atiende a materia más importante» (Andrés Bello, *Obras completas*, pról. de Amado Alonso, notas de Rufino José Cuervo, Caracas, La Casa de Bello, 1995, IV, p. LXXXIII). Nótese que para Bello “adjetivo” y “sustantivo” son ‘adjetivos’, a su vez, del sustantivo ‘nombre’: «Este cambio de oficios entre el sustantivo y el adjetivo, y el expresar uno y otro con terminaciones semejantes la unidad y la pluralidad, pues uno y otro forman sus plurales añadiendo *s* o *es*, ha hecho que se consideren como pertenecientes a una misma clase de palabras, con el título de *nombres*»: §61 (40; p. 31); §99 (62; p. 41): «Los nombres son, como hemos visto (40), sustantivos o adjetivos»; §100 (63; p. 41): «Divídense además en *propios* y *apelativos*».

³⁰⁵ Juan XXI (Pedro Hispano), *Trattato di logica. Summulae logicales*, ed. de Augusto Ponzio, Milán, Bompiani, 2004, IX, 1, p. 500.

³⁰⁶ Mo Zi, *Canon A78*, en Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 147, n. 25.

³⁰⁷ Mo Zi, *Canon I: 78*, en Chad Hansen, *Language and Logic...*, p. 111.

Occidental es quien «think in Latin and “render” those thoughts in “Modern”»³⁰⁸. Naturalmente, llamaremos la atención sobre las particularidades de las lenguas modernas o vulgares cuando sea preciso. Rodríguez Adrados, en cambio, ha llegado a llamar al lenguaje científico «criptogriego»³⁰⁹. “Criptogriego” como equivalente de “occidental” en ciencia y filosofía tiene la ventaja de que permite incluir en este concepto a los árabes.

2. CALIFICACIÓN

Qualifier es un verbo de notable importancia en la tradición interpretativa francesa de Gongsun Long. Cuando Léon Wiegier, al tratarlo, anuncia que «Dans les pages suivantes, je vais résumer son opuscule inédit»³¹⁰, procede así:

«Thèse : un blanc-cheval n'est pas un cheval. Démonstration... Cheval désigne une certaine essence générale et illimitée. Blanc désigne une certaine couleur, notion pareillement générale et illimitée. Si vous composez cheval et blancheur, logiquement, sans porter atteinte aux deux termes, vous aurez cheval blanc; cela peut exister et se dire; car les deux termes composent, sans se nuire l'un à l'autre. Mais si vous qualifiez et dites blanc-cheval, blanc déterminant et limitant la notion générale et illimitée cheval, la détruit ; donc blanc-cheval ne peut ni exister ni se dire; blanc-cheval, c'est non-cheval. Conclusion : un blanc-cheval est un non-cheval, n'est pas un cheval. Développement; Il n'y a pas, en réalité, de chevaux sans couleur. Pour qui cherche un cheval, un bai fait l'affaire, un pommelé fait aussi l'affaire. Pour qui cherche un blanc-cheval, un bai, un pommelé, ne font plus l'affaire. Si un blanc cheval était un cheval, un bai ou un pommelé devraient aussi faire l'affaire. Donc un blanc-cheval n'est pas un cheval».

Sobre el mismo sujeto, Marcel Granet, al tiempo que dice que «l'interprétation qui en a été donnée dans *l'Histoire des croyances religieuses* ... du P. Wiegier (p. 218 sqq.) est d'une

³⁰⁸ Chad Hansen, *Language...*, p. 147.

³⁰⁹ «Cuando decimos *conciencia* (lat. *conscientia*) o dicen en alemán *Gewissen*, no se hace sino traducir el griego *συνείδησις*», Francisco Rodríguez Adrados, *Historia de la lengua griega (de los orígenes a nuestros días)*, Madrid, Gredos, 1999, p. 149.

³¹⁰ Léon Wiegier, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine, jusqu'à nos jours. Première et deuxième périodes: jusqu'en 65 après J.-C.*, Hien-hien, 1922, 1ª ed. de 1917, ed. electrónica de Pierre Palpant, Chicoutimi, Universidad del Quebec, 2004, apud http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/chine_index.html, pp. 260-261

précision toute fallacieuse»³¹¹, cita esta traducción de Lie Zi obra del jesuita³¹²: «Un cheval blanc n'est pas un cheval (indique) la distinction (*li*) de l'objet (ou plutôt de l'emblème d'un objet : *hing*) et de la qualification»³¹³.

También usa la noción de “calificación” Bimal Krishna Matilal, describiendo la teorías de los naiyāyikas (fundamentalmente Kātyāyana):

«The content of the basic type of *qualificative* cognition (*savikalpa jñāna*) is analysed chiefly under two categories, the qualificand (*viśeṣya*) and the qualifier (*viśeṣana* or *prakāra*). A cognition of this type can be roughly described as knowing something (i.e. the qualificand) as something (i.e. the qualifier). Thus, in the cognition (7) *raktam puṣpam* “the red flower” or the flower [is] red” a flower is the qualificand and the colour red is the qualifier. Usually (as in the present case) the qualificand is a *thing* and the qualifier is one of its properties which the cognition happens to mention; but this is not always the case. For example, in the cognition (8) *puṣpe raktam* “red-colour (occurs) in the flower” the colour red is the qualificand and a property which may be expressed as “occurrence-in-the-flower” (*puṣpa-vṛttitva*) is the qualifier»³¹⁴.

Asimismo, aplica este concepto a Dinnāga:

«Construction, Dinnāga says, is nothing but our associating any name, viz., a proper name or a class name or a quality-name or an action-name or a substance name, with the datum [...] In each case, our judgement (let us call it judgement instead of construction in this context) implies a possessive relation or a relation of qualification. Thus, from the popular point of view we can call the five types of names mentioned above the five designators, and very loosely, the five predicate-constructions. Dinnāga calls them the five ‘qualifiers’ (*viśeṣaṇa*). In fact, the function of each name, each designator, according

³¹¹ Marcel Granet, *La pensée chinoise*, París, Albin Michel, *Bibliothèque de Synthèse historique “L'Évolution de l'Humanité”*, XXV bis, 1968, 1ª ed. de 1934, ed. electrónica de Pierre Palpant, Chicoutimi, Universidad del Quebec, 2004, apud http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/chine_index.html, p. 392, n. 825

³¹² Léon Wiegner, *Les Pères du système taoïste*, Hien-hien, 1913, p. 128.

³¹³ Marcel Granet, *La pensée...*, p. 258; en este libro hay además un epígrafe entero dedicado a «L'art de qualifier» (p. 261 y ss).

³¹⁴ Bimal Krishna Matilal, «Indian Theorists on the Nature of the Sentence (*vākya*)», en *Foundations of Language*, nº 2, 1966, p. 386.

to Dinñāga, is to qualify and to qualify means to differentiate. Qualification and distinguishment are, for Dinñāga, just different names for the same function»³¹⁵;

es de notar que «In the case of a quality name such as *white* it appears as qualified by a quality concept, white color»³¹⁶; véase a Georges B. J. Dreyfus:

«The distinction between individuals, that is, substances, and universals, which is central to our inquiry, depends of the differentiation between substances and characteristics. It is not, however, reducible to it, for the Nyāya holds that characteristics include more than universals. Characteristics can be of five types: qualities, actions, universals, individuations or individuators, and inherence. Qualities are particular attributes (such as a particular object being white) that are not instantiable. For example, the white quality of a conch is particular to that conch and distinguished from its universal attribute, whiteness. Whiteness is not a quality in the Nyāya sense, but an instantiable property, a real kind (*jāti, rīgs*), which the Nyāya holds to exist separately from its instances. Inherence is the relation that exists between elements that are never found apart, a kind of cosmic glue that can never be observed on its own. It binds together the different parts of a unitary object. It also relates substances to their properties and explains the relation between universals and individuals. Despite its invisibility, inherence is posited in the Nyāya system as a real and separate category»³¹⁷.

3. ESPECIFICACIÓN

定 (dìng) se traduce habitualmente con la noción de “especie”, desde tiempos de los jesuitas, como puede verse en la traducción china de la p. 373 del *In universam dialecticam conimbricense*³¹⁸. Así, leemos en Fung Yu-Lan³¹⁹:

³¹⁵ Bimal Krishna Matilal, *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, La Haya/París, Mouton, 1971, p. 34

³¹⁶ Matilal, *Epistemology...*, p. 35.

³¹⁷ Georges B. J. Dreyfus, *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, Albany, SUNY Press, 1997, p. 58.

³¹⁸ Cfr. Robert Wardy, *Aristotle in China. Language, categories and translation*, Cambridge, Universidad, 2000, p. 139.

³¹⁹ Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy, I, The Period of the Philosophers (from the beginnings to circa 100 B.C.)*, trad. de Derk Bodde, Nueva Jersey, Universidad de Princeton, 1983 (reimp. de la 2ª ed. de la trad. de 1937; original de 1931), p. 204

«The word ‘white’ does not specify (*ting* 定) what is white. We may disregard this last and it is all right. But the words ‘white horse’ specify of the white what it is that is white. The white that is specified is not (the quality) ‘white’ itself».

La explicación de Forke del diálogo del caballo pasa también por la idea de especificación: «Nur insofern kann man sagen, daß der Begriff eines weißen Pferdes (Spezies) mit der eines Pferdes (Genus) nicht identisch, daß also ein weißes Pferd kein Pferd sei»³²⁰. Aristóteles está, naturalmente, en las dos interpretaciones mencionadas.

3.1. GÉNERO Y ESPECIE DESDE LA ÓPTICA DE LA RETÓRICA.

También se ha aplicado la noción de “género” y “especie” a la retórica china:

«A *xing* image is sometimes thought to function in such a way that it connects the events of the poem to a larger, “cosmic” order. It can do this because the image is said to belong to or to be correlative of a “category” with a cosmic significance. Unlike the *bi* comparison which derives its meaning from some recognizable common semantic grounds between the two things juxtaposed, the relationship here is based on a “categorical correspondence” predicated on an organic view of the universe. This relationship between a particular object and the “category” (or class: *lei*) it belongs to is described as “organic”, as that between genus and species, but from a linguistic point of view the “semantic features” presumably shared by the two entities are only assumed, not identified. Ultimately the “category” itself is a metaphor; it can only be conceived and represented metaphorically in terms, for instance, of yin and yang which “literally” mean the sunny and shady side (respectively) or those of the Five Elements defined as the correlatives of the Five Directions, the Five Internal Organs, etc. This reading may be understood as a kind of schematization that transcends both the dimensions of senses and feelings»³²¹.

³²⁰ Alfred Forke, *Geschichte der alten...*, p. 439.

³²¹ Karl S. Y. Kao, «The Ideology of Metaphor: East and West», en Steven Tötösy de Zepetnek/ Milan V. Dimic/ Irene Sywenky (eds.), *Comparative Literature Now: Theories and Practice/ La Littérature comparée à l'heure actuelle. Théories et réalisations*, París, Honoré Champion, 1999, pp. 117-28, ed. electrónica como «Comparative Literature and the Ideology of Metaphor, East and West» en Steven Tötösy de Zepetnek (ed.), *Comparative Literature and Culture: A WWWeb Journal*, edición monográfica sobre *Histories and Concepts of Comparative Literature*, West Lafayette, Universidad Purdue, diciembre de 2000, apud <http://clwebjournal.lib.purdue.edu/clweb00-4/kao00.html>, § 11.

Naturalmente, esta interpretación de la metáfora china depende de la interpretación de la metáfora occidental. Tomemos a Juan de Garlandia:

«Et si materiam fuerit levis possumus eam reddere gravem et autenticam bis novem, quae sunt: proprietates pro subiecto, materia pro materiato, consequens pro antecedente, pars pro toto, totum pro parte, causa pro causato, continens pro contento, genus pro specie, species pro genere, et e converso»³²².

O, por ejemplo, a Wilhelm Traugott Krug:

«Es wird nämlich ein gewisser Sinn für den Sinn überhaupt (species pro genere) gesetzt und unter dem Sinne für das Schöne und Erhbene kein organisches Empfindungswerkzeug, sondern ein geistiges Gemüthsvermögen verstanden. Es ist also völlig gleichgültig, ob man dasselbe Sinn oder Gefühl oder Geschmack nennt»³²³.

3.2. GÉNERO Y ESPECIE DESDE LA ÓPTICA DE LA RELIGIÓN BRAHMÁNICA.

En cuanto a la india, encontramos en August Wilhelm von Schlegel³²⁴, en comentario a *BhG.* 1.43 (doṣair etaiḥ kulaghnānām varṇasaṅkarakāraikḥ/ utsādyante jātidharmāḥ kuladharmās ca śāśvatāḥ//) esta curiosa interpretación: «Prius, quod Scholiastes per explicat, est genus; alterum species».

En un artículo fechado el 22 de septiembre de 2003³²⁵, leemos una actualización de dicha interpretación, entendiéndola ahora “especie” en un sentido biológico:

³²² Juan de Garlandia, *Poetría*, cit. en Martín de Riquer, *Los trovadores*, Barcelona, Planeta, 1975, p. 76, n. 80.

³²³ Wilhelm Traugott Krug, *Geschmackslehre oder Aesthetik*, I, Viena, Franz Härter'schen Buchhandlung, 1818, pp. 248-249.

³²⁴ August Wilhelm von Schlegel, *Bhagavad-gita, id est ΘΕΣΠΙΕΣΙΟΝ ΜΕΛΟΣ, sive almi Crishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis*, ed. de Christian Lassen, Bonn, E. Weber, 1846, p. 160.

³²⁵ Del que la publicación informática más antigua que nos consta es Krishen Kak, «Proselytisation in India: A Pagan's Perspective», en *Christianaggression*, 8 de noviembre de 2003, ed. electrónica apud <http://www.christianaggression.org/> (se trata de un libelo contra el proselitismo monoteísta en la India en el que se atribuyen a los cristianos acciones muy parecidas a las que los cristianos atribuían a los judíos en la Edad Media, y los romanos a los cristianos en los primeros siglos de nuestra era).

«That there are different interpretations of Christianity is of real moment only within Christianity. There are different breeds of dogs - some are bred for their slavering fangs, others for their waggety tails. But to the mouse they are all the same species and, no matter the breed, they share the distinguishing characteristics, the jatidharma, of dogness».

3.3. GÉNERO Y ESPECIE DESDE LA ÓPTICA DE LA TAXONOMÍA NATURAL

De no poco interés para nuestro estudio es esta aplicación de las nociones de género y especie, fijada por Carlos Linneo³²⁶: «Nomen omne plantarum constabit nomine Generico & Specifico»³²⁷; «Perfecte nominata est planta nomine *generico & specifico* instructa»³²⁸;

«Nomen specificum *legitimum* plantam ab *omnibus* congeneribus distinguat; *Triviale* autem nomen legibus etiamnum caret. Fundamentum est hic canon nominum specificorum, quo neglecto, lubrica erunt omnia. Nomina specifica omnia, quae plantam a congeneribus non distinguunt, falsa sunt. Nomina specifica omnia, quae plantam ab aliis, quam congeneribus distinguunt, falsa sunt. Nomen specificum est itaque Differentia essentialis. *NOMINA TRIVIALIA* forte admitti possunt modo, quo in *Pane suecico* usus sum; constarent haec *Vocabulo unico; Vocabulo libere undequaque desumto*»³²⁹

Tanto por la definición de “nomen triviale”³³⁰, como por su directa aplicabilidad al caso que estudiamos³³¹; como por las reflexiones sobre lo individual y lo universal que suscita en Unamuno:

³²⁶ Naturalmente, hay precedentes: por ejemplo, Robert Siegfried, a propósito de Louis Lemery, *Premier mémoire sur le nitre*, París, 1717, advierte: «Note also that he is using the word “species” [*espèce*], a linguistic step toward what later becomes the genus/species language for the naming of neutral salts», Robert Siegfried, *From Elements to Atoms: A History of Chemical Composition*, Filadelfia, Diane, 2002, p. 85.

³²⁷ Carl von Linné, *Caroli Linnaei Archiatr. Reg. Medic. et Botan. Profess. Vpsal. Acad. Imperial. Monspel. Berol. Tolos. Vpsal. Stockh. Soc. et Paris. Coresp. Philosophia Botanica. In qua explicantur Fundamenta Botanica cum Definitionibus Partium, Exemplis Terminorum, Observationes Rariorum. Adiectis figuris aeneis*, Viena, J. Th. von Trattner, 1770, §212.

³²⁸ §256.

³²⁹ §257.

³³⁰ Paradójicamente, *triviale* está por cosa sin importancia, mientras que *crucial* por cosa fundamental.

³³¹ No ha sido difícil la caracterización de los caballos en China: los naturalistas se han encontrado con el *Equus przewalskii*, el *Equus hagenbecki*, el *Equus caballus gutschensensis*, el *Equus hemionus hemionus*, el

«Lo absolutamente individual es lo absolutamente universal, pues hasta la lógica se identifica a las proposiciones individuales con las universales. Por vía de remoción se llega, en el hombre, al contratante social de Juan Jacobo, al bípedo implume de Platón, al homo sapiens de Linneo o al mamífero vertical de la ciencia moderna, al hombre por definición, que como no es de aquí ni de allí, ni de ahora ni de antes, no es de ninguna parte ni de tiempo alguno, resultando ser, por lo tanto, un *homo insipidus*. Y así cuanto más se estrecha y constriñe la acción a lugar y tiempo limitados, tanto más universal y más secular se hace, siempre que se ponga alma de eternidad y de infinitud, soplo divino en ella. La mentira más grande en historia es la llamada historia universal»³³²;

más aún:

«el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano. Porque hay otra cosa, que llaman también hombre, y es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Y es el bípedo implume de la leyenda, el de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el *homo œconomicus* de los manchesterianos, el *homo sapiens* de Linneo o, si se quiere, el mamífero vertical. Un hombre que no es de aquí o de allí ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre. El nuestro es otro, el de carne y hueso; yo, tú, lector mío; aquel otro de más

Asinus equuleus..., todos ellos difíciles de reconocer por otros naturalistas: cfr., p. ej., M. Hilzheimer, «Was ist Equus equiferus Pallas?», en *Naturwissenschaftliche Wochenschrift*, vol. 8, 1909, pp. 810-812; cfr. Inge Bouman/ Jan Bouman, «The History of Przewalski's horse», y Colin P. Groves, «Morphology, Habitat and Taxonomy», en Lee Boyd/ Katherine Albro Houpt, eds., *Przewalski's Horse: The History and Biology of an Endangered Species*, 1994, pp. 5-38 y 39-60, respectivamente; es de notar que el llamado “caballo chino” por George Wilson Bridges, *The Annals of Jamaica*, Londres, John Murray, 1828, p. 498, «Within ten leagues of the shores of the Itza lake commences the ridge of the Alabaster mountains, on whose surface glitter in profusion the green, the brown, and the variegated jaspers, while the forests are filled with wild and monstrous beasts, the Equus Bisulcus, or Chinese horse, tigers, and lions, of a degenerate breed», no es ni chino, ni caballo, ni *equus*, error este último que parte de Juan Ignacio Molina, *Saggio sulla storia naturale del Chili del signor abate Giovanni Ignazio Molina*, Bolonia, S. Tommaso d'Aquino, 1782, sino un cérvido, el huemul.

³³² Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, ed. de Alberto Navarro, Madrid, Cátedra, 1988, p. 423.

allá, cuantos pesamos sobre la tierra. Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos. En las más de las historias de la filosofía que conozco se nos presenta a los sistemas como originándose los unos de los otros, y sus autores, los filósofos, apenas aparecen sino como meros pretextos. La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía la que más cosas nos explica»³³³.

Pero es de notar que el universalismo linneano está corregido de hecho por la idea de lectotipo:

«Como para fines de nomenclatura el autor ha de elegir como lectotipo el ejemplar de la especie más cuidadosamente estudiado y descrito, y como Linné estudió a Linné hasta el punto de escribir su Autobiografía cinco veces, el lectotipo del *Homo sapiens* yace en la catedral de Upsala bajo un bloque de piedra con la inscripción Ossa Caroli a Linné»³³⁴.

3.4. GÉNERO Y ESPECIE DESDE LA ÓPTICA DE LA TEOLOGÍA EUCARÍSTICA.

Otro uso completamente distinto de “género” y “especie” se hace en la Teología eucarística, materia de la que deberemos ocuparnos en nuestro trabajo más adelante: «Das lateinische Wort *Species* bezeichnet entweder, als Gegensatz von *genus*, die einzelnen Bestandtheile, oder stehet für Bild, Vorstellung»³³⁵.

3.5. GÉNERO Y ESPECIE DESDE LA ÓPTICA DEL DERECHO.

Y también el Derecho se sirve de estos conceptos. Para Angus Charles Graham,

³³³ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, ed. de Pedro Cerezo-Galán, Madrid, Espasa-Calpe, 1996, pp. 47-48

³³⁴ William T. Stearn, «Método, nomenclatura y clasificación linneanos», en Wilfrid Blund, *El naturalista. Vida, obra y viajes de Carl von Linné (1707-1778)*, trad. de Manuel Crespo, Barcelona, Reseña, 1982, pp. 260-268, p. 264.

³³⁵ Johann Christian Wilhelm Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, mit beständiger Rücksicht auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der christlichen Kirche*, VIII, Leipzig, Dyk'schen Buchhandlung, 1826, p. 70.

«It is assumed in the old joke that Kung-sun Lung tried to escape the ban on horses passing the frontier by proving that this white horse was not a horse, as well as in the story of Kung-sun Lung defending his sophism against K'ung Ch'uan, a descendant of Confucius, by the claim that Confucius himself implied that “A man of Ch'u is not a man”, and receiving precisely the answer which appears so obvious to us all, that “horse” is more general than “white horse”»³³⁶.

pero esa solución no es tan obvia, «sed firmo praescripto can. 6, n1, lex generalis nullatenus derogat locorum specialium et personarum singularium statutis, nisi aliud in ipsa expresse caveatur»³³⁷, en el caso del Derecho canónico; no aclarándose el otro, ya que

«Tato zásada je ostatní též mnohem méně výrazná než zásada *lex posterior derogat priori* a kromě ní se vyskytovala i zásada právě opačná *lex specialis non derogat generali*, ale kromě toho i zásada *lex generalis non derogat speciali* i *lex generalis derogat speciali*; takže v této věci byla v historii práva nejednota»³³⁸,

lo especial puede negar lo general *in utroque*.

³³⁶ Angus Charles Graham, *Studies in Chinese Philosophical...*, p. 202. Podemos comparar con otras victorias del sentido vulgar sobre la filosofía: «Pensemos en Sócrates comiendo con su mujer. Es filósofo en esa circunstancia? Me imagino que Bertrand Russell suele decir, candorosamente, como el realista ingenuo más transitable: “Me siento a la mesa”, aniquilando a su propio monismo neutro, que aconseja, para tales ocasiones: “Uno de los sucesos de una cierta serie, causalmente ligados en la forma que constituye la serie total que se llama persona, tiene ciertas relaciones espaciales con respecto a uno de otra serie de sucesos causalmente vinculados entre sí de una manera distinta y que tienen la configuración espacial de la especie denominada mesa”», Ernesto Sábato, *Uno y el Universo*, Barcelona, Seix-Barral, 1998; en el Bhikkunī-Saṅgha, la monja Selā Āḷavikā predica el *anātman*, el no-yo, pero cuando Māra, el maligno, se le acerca por la espalda preguntándole por un *quién*, la monja pregunta: «Who now is this, human or non-human, that speaketh this verse?», según la trad. de Caroline Augusta Foley, Sra. de Rhys Davids, *Psalms of the Early Buddhists*. I. *Psalms of the Sisters*, Londres, Pali Text Society, Oxford University Press, 1909, «Appendix. Verses attributed to Sisters in the Bhikkunī-Saṅgha of the Saṅgha-Nikāya», p. 180 y ss. Así que alguien que sostiene que no existe ningún referente para ese *quién*, porque no existe la persona, usa ese mismo *quién* en cuanto la interrumpe el Demonio por detrás: y aún tendrá la desfachatez de instruir a Māra en el *anātman*.

³³⁷ *Codex Iuris Canonici*, 1917, I, «De legibus ecclesiasticis», Can. 22, ed. electrónica apud <http://www.catho.org/9.php?d=bpj>

³³⁸ Viktor Knapp/ Jiří Grospič/ Zbyněk Šín, *Ústavní základy tvorby práva*, Praga, Československá Akademie, 1990, p. 181, n. 87.

Más claro que el uso de las nociones de *lex specialis* y *lex generalis* está la otra aplicación jurídico-económica de “género” y “especie”:

«Unter dem Worte Species versteht man hier Individuum; unter Genus verstehen die Rechtslehrer das, was die Philosophen Species heißen, eine Gleichheit der einzelnen Dinge, dazu einer Art gehören. Man vergleicht z.B. eine Artzahl Pferde mit einander, so findet man, daß sie in vielen Stücken mit eiander überinkommen; diese Gleichheit wird nun Genus, eine Art genannt, und ist das, was wir ein Pferd heißen. Bestimmt man ein solches Genus durch Zahlen, Gewicht oder Maaß, so nennt man es eine Quantität. Man nehme nun an, der Erblasser habe Jemandem seine goldene Uhr vermacht, oder dieses Haus, diese Uhr, so nennt man das Vermächtniß Legatum speciei. Gesetzt aber, er sagte: dem A. vermache ich eine goldene Uhr, ein Haus, so wäre dieses ein Legatum generis; denn es ist keine bestimmte Uhr, kein bestimmtes Haus vermacht worden»³³⁹.

Tan claro, que ha podido pasar al lenguaje vulgar:

«It is curious that when *spezie*, the common term for different *kinds* of merchandise, was restricted in Italy to drugs and spices, as the most important of them, *genere* or *genero* (Latin *genus*) a group or assemblage of *species*, took its place as a general designation of vendible wares, and is now used for *goods*, as *generi coloniali*, colonial, or as we say, West India goods»³⁴⁰.

3.6. GÉNERO Y ESPECIE DESDE LA ÓPTICA DE LA ÓPTICA.

Pero quizá el uso técnico de “especie” que más nos interese sea el que tiene que ver precisamente con su etimología de y la de εἶδος, de que es traducción. Nos referimos a la Óptica, donde no encontramos un empleo específico de “género” y “especie”, sino el uso aristotélico tradicional, que en la traducción de Gerardo de Cremona de Alhazén permite a la vista reconocer que un hombre es un hombre, un caballo es un caballo y Sócrates

³³⁹ Johann Georg Krünitz, *Oeconomischen Encyclopädie, oder allgemeines System der Staats- Stadt- Haus- und Landwirthschaft, in alphabetischer Ordnung*, CCXI, Berlín, Pauli'schen Buchhandlung, 1852, pp. 470-471, s.v. «Vermächtniß».

³⁴⁰ George Perkins Marsh, *Lectures on the English Language*, Nueva York/ Londres, Charles Scribener/ Sampson, Low, Son & Co., 1860, p. 253.

(*Sortes*) es Sócrates por haberlo visto antes³⁴¹, es decir, por reconocer que determinadas diferencias o propiedades³⁴² caen debajo de determinada especie y género; y aun más puede el aristotelismo en esta ciencia, porque se dice que este reconocimiento se hace *por silogismo*:

«As Alhazen will establish later on, as well, many of our general perceptions (e.g., of “horse”) depend on inferential short cuts, conclusions drawn on the basis of “signs” or key defining features (four legs, long neck, long face, particular gait) that are recognized through experience»³⁴³.

Rogelio Bacón mantiene estas concepciones:

«Et cum triplex est visio, scilicet solo sensu, scientia, et sillogismo, similiter necesse est homini ut triplicem habeat visionem. Nam solo sensu pauca cognoscimus et parum, ut lucem et colorem, et hoc debiliter, scilicet an sint seu quod sint. Sed per scientiam cognoscimus cuiusmodi sint et quales, an lux solis velne, vel an color albus vel niger. Per sillogismum quidem cognoscimus omnia que circumstant lucem et colorem secundum omnia viginti sensibilia communia»³⁴⁴.

Todo se desarrolla a partir de Alhazén, como expone Julio Rey Pastor:

«las antiguas consideraciones griegas y árabes sobre la óptica geométrica dieron origen a una rama de la geometría: la perspectiva. Las primeras obras europeas con ese título: la

³⁴¹ Alhazen, *De aspectibus*, 2.3.18, cfr. A. Mark Smith, *Alhacen's Theory of Visual Perception: a Critical Edition, with English translation and Commentary, of the First Three Books of Alhacen's De aspectibus, the Medieval Latin Version of Ibn al-Haytham's Kitāb al-Manāẓir*, Filadelfia, Diane, 2001, p. 431.

³⁴² Alhazen, *De aspectibus*, 2.3.17.

³⁴³ A. Mark Smith, *Alhacen's...*, p. 409, n. 90.

³⁴⁴ Rogelio Bacón, *De perspectiva*, III, *dist.* 3, II, 95-102, en David C. Lindberg, *Roger Bacon and the Origins of Perspective in the Middle Ages: A Critical Edition and English Translation of Bacon's Perspective with Introduction and Notes*, Oxford, Universidad, 1996; «Bacón precisó su valer y efectos científicos; en cuanto a los sorprendentes resultados que logró en óptica, la autoridad de Humboldt nos valga para creer que no los debe a Alhazén ni a Tolomeo, sino a sus propias observaciones», dice Emilia Pardo Bazán, *San Francisco de Asís. Siglo XIII*, Madrid, Imp. de Alrededor del mundo, 1903, II, p. 200; pero es claro que lo citado lo debe a Alhazén; sobre los errores que pueden sobrevenir a la visión silogística, véase A. Mark Smith, *Ptolemy and the Foundations of Ancient Mathematical Optics: A Source Base Guided Study*, Philadelphia, Diane, 1999, pp. 45-46.

Perspectiva communis, de John Peckam, y la *De perspectiva*, de Witelo, ambos del siglo XIII, no eran sino reelaboraciones de la óptica de Alhazen que, sobre la de Euclides, tenía entre otras la ventaja de considerar los rayos visuales partiendo de los objetos y no del ojo como lo hacía el geómetra griego»³⁴⁵.

Esa nueva disciplina no se ve desasistida por la filosofía, incluso rozando el vocabulario teológico:

«dice Vitelon, siguiendo a Alhazen, árabe, que la luz es hypóstasis de los colores; esto es, que los actúa y haze que arrojen de sí sus imágenes y semejanzas, llevándolas consigo la misma luz unida como hypostáticamente con ellas, según lo vemos en la luz que entra por la vedriera que junta y lleva consigo los colores y las imágenes de la misma vedriera»³⁴⁶.

Goethe se sirve de la noción de *especificación* en un párrafo que el lector deberá retener en la memoria, pues da varias claves de lo que será nuestra interpretación de la paradoja de Gongsun Long:

«Eine jede Mischung setzt eine Spezifikation voraus, und wir sind daher, wenn wir von Mischung reden, im atomistischen Felde. Man muß erst gewisse Körper auf irgendeinem Punkte des Farbenkreises spezifiziert vor sich sehen, ehe man durch Mischung derselben neue Schattierungen hervorbringen will»³⁴⁷.

En la Antigüedad, quienes se ocuparon de la ciencia del color fueron los filósofos, los médicos y los matemáticos³⁴⁸; en los materiales para la historia de la ciencia del color de

³⁴⁵ Julio Rey Pastor, *Historia de la matemática*, Barcelona, Gedisa, 1997, I, p. 195; sobre esos rayos visuales, véase A. Mark Smith, *Alhacen's...*, p. 409, n. 89: «There is no doubt that Ptolemy subscribes to the first opinion, i.e., that the visual ray is an imaginary construct. Galen, al-Kindī, and Aḥmad ibn 'Īsā seem to follow him in this opinion. Euclid, on the other hand, is unequivocal in his acceptance of the physical reality of individual visual rays».

³⁴⁶ Benito Daza de Valdés, *Uso de los antojos para todo género de vistas*, 1623, ed. de Cristina Blas Nistal, Salamanca, CILUS, 1999, fol. 5 vº.

³⁴⁷ Johann Wolfgang von Goethe, *Zur Farbenlehre* (1808-1810), XLI, § 551.

³⁴⁸ Cfr. Simone Porzio, *Aristotelis, vel Theophrasti De coloribus libellus a Simone Portio Neapolitano latinitate donatus, & commentarijs illustratus: una cum eiusdem praefatione, qua coloris naturam declarat*, París, Michel Vascosan, 1549; Carl Prantl, *Aristoteles über die Farben. Erläutert durch eine Uebersicht der Farbenlehre der alten*, Múnich, Christian Kaiser, 1849.

Goethe³⁴⁹ encontramos filósofos, médicos, matemáticos, artistas, amén de personajes incalificables como Jean-Paul Marat. Podría suponerse que el progreso de los conocimientos científicos haría callar a la filosofía, pero no ha sido así³⁵⁰, y siguen siendo válidas estas palabras de Goethe:

«Man kann von dem Physiker nicht fordern, daß er Philosoph sei; aber man kann von ihm erwarten, daß er so viel philosophische Bildung habe, um sich gründlich von der Welt zu unterscheiden und mit ihr wieder im höhern Sinne zusammenzutreten. Er soll sich eine Methode bilden, die dem Anschauen gemäß ist; er soll sich hüten, das Anschauen in Begriffe, den Begriff in Worte zu verwandeln und mit diesen Worten, als wären's Gegenstände, umzugehen und zu verfahren; er soll von den Bemühungen des Philosophen Kenntnis haben, um die Phänomene bis an die philosophische Region hinanzuführen. Man kann von dem Philosophen nicht verlangen, daß er Physiker sei; und dennoch ist seine Einwirkung auf den physischen Kreis so notwendig und so wünschenswert. Da zu bedarf er nicht des einzelnen, sondern nur der Einsicht in jene Endpunkte, wo das einzelne zusammentrifft»³⁵¹,

debido a la ignorancia última de la ciencia acerca de dos puntos determinantes sobre la cuestión como son la naturaleza de la luz y el funcionamiento del cerebro, y a que la Filosofía azuza a la Física contra la Fisiología, reviviendo de un modo nuevo la disputa entre realistas e idealistas, según se consideren los colores una realidad objetiva o subjetiva³⁵².

3.6.1. REALISMO E IDEALISMO

³⁴⁹ Johann Wolfgang von Goethe, *Materialen zur Geschichte der Farbenlehre*, en *Goethe's sämtliche Werke in dreißig Bände*, XXIX, ed. de Heinrich Düntzer, Stuttgart/Tubinga, J. G. Cotta'scher Verlag, 1851

³⁵⁰ Cfr. C. L. Hardin, *Color for Philosophers: Unweaving the Rainbow*, Indianápolis, Hackett, 1993, ed. ampliada, y la extensa bibliografía en Alex Byrne/ David R. Hilbert, *Readings on Color*, I, *The Philosophy of Color*, Massachussets, Massachussets Institute of Technology, 1997.

³⁵¹ Johann Wolfgang von Goethe, *Zur...*, §717.

³⁵² Cfr. Mario Piazza, *Intorno ai numeri. Oggetti, proprietà, finzioni utili*, Milán, Mondadori, 2000, pp. 34-68, «Numeri e colori».

«Idealistae dicuntur, qui nonnisi idealem corporum in animis nostris existentiam concedunt: adeoque realem mundi et corporum existentiam negant»³⁵³. Para Fernando Tola y Carmen Dragonetti

«Básicamente el concepto indio de realismo e idealismo concuerda con el occidental. Prakāśānanda, en su obra *Vedāntasiddhāntamuktāvalī* escrita probablemente a fines del siglo XVI opone aquellos pensadores que sostienen “la existencia de la realidad dual [el mundo empírico] incluso cuando no es objeto de conocimiento [ajñāstasyāpi dvaitasya sattvam] a aquellos que sostienen que “la realidad dual no existe cuando no es objeto de una experiencia [cognoscitiva]” [ananubhūtayamānaṃ dvaitaṃ nāsti] (p. 25 de la edición de Arthur Venis)»³⁵⁴.

3.6.2. DEMÓCRITO.

Demócrito la consideró subjetiva, como trae Aristóteles, *G.C.*, 315b.33-316a.2:

«Ὅ μως δὲ τοῦτοις ἀλλοίωσιν καὶ γένεσιν ἐνδέχεται ποιεῖν, καθάπερ εἴρηται, τροπῇ καὶ διαθιγῇ μετακινούντα τὸ αὐτὸ καὶ ταῖς τῶν σχημάτων διαφοραῖς, ὅπερ ποιεῖ Δημόκριτος. Διδὸ καὶ χροιάν οὐ φησιν εἶναι· τροπῇ γὰρ χρωματίζεσθαι»³⁵⁵.

Este dogma democriteo es una variante curiosa del idealismo: afirma que todo lo que consideramos real no existe más que en nuestra mente, ya que existe una única realidad exterior que se nos oculta por el velo de Māyā de nuestras convenciones... que por otra parte pertenecen también a dicha realidad única («ii quoque immaterialitatem animae negant et cogitationem per motum materiae cujusdam subtilis explicare conantur»³⁵⁶).

3.6.3. LA PARADOJA DEL CUERVO BLANCO.

³⁵³ Christian Wolff, *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata*, ed. de Jean École, Hildesheim, Georg Olms, 1994, § 36.

³⁵⁴ Fernando Tola/ Carmen Dragonetti, «Rāmānuja. No-dualidad calificada. Realismo, teísmo, panteísmo», en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, vol. 38, 2002, pp. 271-288, p. 273

³⁵⁵ Cfr. Carl Prantl, *Über die Farben...*, p. 48 y ss., sobre los testimonios del célebre dogma democriteo de que los colores, lo amargo y lo dulce son convención, y sólo existen los átomos y el vacío, como Sexto Empírico, *Math.* 7.135.5-7, «“νόμος” γὰρ φησι “γλυκὸν καὶ νόμος πικρὸν, νόμος θερμὸν, νόμος ψυχρὸν, νόμος χροῦν· ἐτεῖ δὲ ἄτομα καὶ κενόν”»

³⁵⁶ Christian Wolff, *Psychologia...*, §35

3.6.3.a) LUCRECIO

De ahí que Lucrecio (Lucretius, *D.R.N.*, 2.817-825) introduzca la paradoja de los cuervos blancos:

«Praeterea quoniam non certis certa figuris
est natura coloris et omnia principiorum
formamenta queunt in quovis esse nitore,
cur ea quae constant ex illis non pariter sunt
omnigenus perfusa coloribus in genere omni?
conveniebat enim corvos quoque saepe volantis
ex albis album pinnis iactare colorem
et nigros fieri nigro de semine cycnos
aut alio quovis uno varioque colore».

El monismo materialista, que reduce todo a diferentes disposiciones de una misma realidad, puede estar también en el origen de la paradoja del cuervo blanco de los lokāyatikas, con lo que la incongruencia entre la defensa de las tesis materialistas y los vanos juegos dialécticos expuesta por Rhys Davids no sería tal:

«Saṅkarākārya uses the word Lokāyata several times, and always in the same specific sense as the view of those who look upon the soul as identical with the body, as existing only so long as the body exists [...] And though ‘materialist’, as a rough and ready translation of Saṅkara’s Lokāyatika, gives a good idea, to a European reader, of the sort of feeling conveyed to Saṅkara’s Indian readers, yet it is not quite exact. European ‘materialists’ (and one or two may be discovered by careful search) do not hold the view which Saṅkara describes to his Lokāyatikas. Buddhaghosa in our passage has: ‘*Lokāyataṃ vuḷḷati vitaṇḍa-vāda-sattham*, the Lokāyata is a text-book of the Vitaṇḍas (Sophists) {Sum. I, 247. The Vitaṇḍas are quoted and refuted in the Attha Sālinī, pp. 3, 90, 92, 241 (where the word is wrongly spelt)}’. This does not help us much; but previously, p. 91, he explains Lokakkhāyikā as follows: ‘Foolish talk according to the Lokāyata, that is the Vitaṇḍa, such as: “By whom was this world created? By such a one. A crow is white from the whiteness of its bones; cranes are red from the redness of their blood” ’»³⁵⁷.

³⁵⁷ Thomas William Rhys Davids, «Introduction to the Kūṭanda Sutta», en Thomas William Rhys Davids, trad., *The Sacred Books of the Buddhists*, II, *Dialogues of the Buddha (The Dīgha-Nikāya)*, Londres, H.

3.6.3.b) ARISTÓTELES CONTRA MELISO

Aristóteles presenta el mismo sofisma, cambiando el cuervo por un indio³⁵⁸, en *S.E.*, 167a.4-14,

«φαίνεται δὲ διὰ τὸ πάρεγγυς τῆς λέξεως καὶ μικρὸν διαφέρειν τὸ εἶναι τι τοῦ εἶναι, καὶ τὸ μὴ εἶναι τι τοῦ μὴ εἶναι. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ παρὰ τὸ πῆ καὶ τὸ ἀπλῶς· οἶον ὁ Ἴνδος, ὄλος μέλας ὢν, λευκός ἐστι τοὺς ὀδόντας· λευκὸς ἄρα καὶ οὐ λευκός ἐστίν. ἢ εἰ ἄμφω πῆ, ὅτι ἅμα τὰ ἐναντία ὑπάρχει. τὸ δὲ τοιοῦτον ἐπ' ἐνίων μὲν παντὶ θεωρησάμενος ὅρα δὶον, οἶον εἰ, λαβὼν τὸν Αἰθίοπα εἶναι μέλανα, τοὺς ὀδόντας ἔροισι' εἰ λευκός· εἰ οὖν ταύτη λευκός, ὅτι μέλας καὶ οὐ μέλας οἴοιτ' <ἄν> διειλέχθαι, συλλογιστικῶς τελειώσας τὴν ἐρώτησιν»,

Frowde, Oxford University Press, 1899, pp 167-168; cfr. Debiprasad Chattopadhyaya/ Mrinalkanti Gangopadhyaya, *Cārvāka/Lokāyata: An Anthology of Source Materials and Some Recent Studies*, Calcuta, Consejo Indio de Investigación Filosófica, 1990, p. 371.

³⁵⁸ «Ces deux passages, mais le premier surtout, semblent indiquer que les Topiques et les Réfutations des sophistes ont été composés pendant qu'Alexandre pénétrait dans l'Inde (vers 326), et que les nouvelles de sa prodigieuse expédition venaient de temps à autre arracher aux Athéniens ces applaudissements que le conquérant mettait à si haut prix. On pourrait même ajouter que cette semi-erreur, en croyant les Indiens noirs comme les Éthiopiens dont il parle quelques lignes plus bas, implique la possibilité d'un récit peu exact, et sans doute populaire, sur la couleur des peuples conquis par le fils de Philippe», Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, *De la logique d'Aristote*, Paris, Ladrance, 1838, p. 126

para equipararlo con la doctrina del monista materialista³⁵⁹ Meliso³⁶⁰: monista³⁶¹, a diferencia de Demócrito, que se basa en un dualismo de la materia y el vacío, el ser y el no ser, mientras que Meliso niega el vacío³⁶². Aunque ambos reconozcan una sola substancia, tal como decía Wolff, en Demócrito dicha substancia está limitada por lo que no subsiste (y debemos reconocer que, de igual forma, el ser está limitado por el no ser en Meliso y los eleáticos). Y aun se da otro dualismo en los monistas, el del discuro de la verdad única y el de la apariencia; cfr. Timon Phil., *Fragmenta et tituli*, 819, «ἀμφοτερογλώσσου τε μέγα σθένος οὐκ ἀλαπαδνὸν/ Ζήνωνος πάντων ἐπιλήπτορος ἡδὲ Μέλισσον/ πολλῶν φαντασμῶν ἐπάνω, παύρων γε μὲν ἦσσω ...», y 820, «οἷον Δημόκριτόν τε περιφρονα ποιμένα μύθων,/ ἀμφίνοον λεσχῆνα μετὰ πρώτοισιν ἀνέγνω») ³⁶³.

3.6.3.c) PARADOJAS DE LA MAGIA

³⁵⁹ «Quoniam Materialistae nonnisi coporum existentiam admittunt, immo nonnisi eadem possibilia esse contendunt (§33); nonnisi unum substantiarum genus existere affirmant, adeoque Monistae sunt», Christian Wolff, *Psychologia...*, §34.

³⁶⁰ *S.E.*, 167b.12-20 «ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς συλλογιστικοῖς, οἷον ὁ Μέλισσος λόγος ὅτι ἅπειρον τὸ ἅπαν, λαβὼν τὸ μὲν ἅπαν ἀγένητον (ἐκ γὰρ μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι), τὸ δὲ γενόμενον ἐξ ἀρχῆς γενέσθαι· εἰ μὴ οὖν γέγονεν, ἀρχὴν οὐκ ἔχειν τὸ πᾶν, ὥστ' ἅπειρον. οὐκ ἀνάγκη δὲ τοῦτο συμβαίνειν· οὐ γὰρ εἰ τὸ γενόμενον ἅπαν ἀρχὴν ἔχει, καὶ εἴ τι ἀρχὴν ἔχει, γέγονεν, ὥσπερ οὐδ' εἰ ὁ πυρέττων θερμός, καὶ τὸν θερμὸν ἀνάγκη πυρέττειν;»

³⁶¹ Simplicio, *in Ph.*, 9.110.5-11 «ἀπὸ δὲ τοῦ ἀπειροῦ τὸ ἐν συνελογίσαστο ἐκ τοῦ “εἰ μὴ ἐν εἴῃ, περᾶνεϊ πρὸς ἄλλο”. τοῦτο δὲ αἰτιᾶται Εὐδημος ὡς ἀδιορίστος λεγόμενον γράφων οὕτως· “εἰ δὲ δὴ συγχωρήσειε τις ἅπειρον εἶναι τὸ ὄν, διὰ τί καὶ ἐν ἔσται; οὐ γὰρ δὴ διότι πλείονα, περᾶνεϊ πη πρὸς ἄλληλα. δοκεῖ γὰρ καὶ ὁ παρελθὼν χρόνος ἅπειρος εἶναι περᾶντων πρὸς τὸν παρόντα. πάντη μὲν οὖν ἅπειρα τὰ πλείω τάχα οὐκ ἂν εἴη, ἐπὶ θάτερα δὲ φανεῖται ἐνδέχεσθαι. χρὴ οὖν διορίσαι, πῶς ἅπειρα οὐκ ἂν εἴη, εἰ πλείω”»

³⁶² Simplicio, *in Ph.*, 9.40.9-13 «καὶ Μέλισσος δὲ ἀκίνητον αὐτὸ ἀπέδειξε κατὰ τὴν αὐτὴν πάλιν ἐν νοίαν διὰ τοῦ δεῖν, εἰ νοιοῖτο τὸ ὄν, εἶναι τι κενὸν τοῦ ὄντος εἰς ὃ ὑποχωρήσει τὸ ὄν· κενὸν δὲ προαπέδειξε μὴ εἶναι. λέγει δὲ οὕτως ἐν τῷ ἑαυτοῦ συγγράμματι “οὐδὲ κενεὸν ἐστὶν οὐδὲν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδὲν ἐστὶν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν»; *in Ph.*, 9.80.7-8 «γράφει δὲ οὕτως “οὐδὲ κενεὸν ἐστὶν οὐδὲν. τὸ γὰρ κενεὸν οὐ δέν ἐστὶν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν. οὐδὲ κινεῖται»

³⁶³ «In another fragment Xenophanes is represented as regretting his failure to ‘look both ways’ (to be *amphoterobleptos*), and so embracing an ill-considered monism. (This interpretation of Xenophanes, which assimilates him to the Eleatics, is highly disputable given the surviving fragments, but was common in the ancient world.) The ability to ‘look both ways’ is therefore presented as a positive characteristic, and this is echoed in two other fragments. Zeno of Elea is described as ‘double-tongued’ (*amphoteroglōssos*) – presumably on the basis of his paradoxes arguing for two opposite conclusions– and Democritus is described as ‘two-minded’ (*amphinoon*); the contexts make clear that these, too, are intended as positive appellations», Richard Bett, «Timon of Phlius», en Edward N. Zalta, *Stanford Encyclopedia...*, 2002.

La cuestión del cuervo blanco es debatida por extenso por fray Bartolomé de las Casas, envuelto en el aristotelismo escolástico, a propósito de

«dos obras admirables que los espíritus malignos por sus propias fuerzas y virtud natural pueden hacer y hacen, si Dios les da para ello lugar, a instancia y petición de los magos, nigrománticos y hechiceros, éstas son: la una, llevar o mudar las personas de una parte a otra, como en el capítulo 155 y en los demás se mostró, y la otra es transformallas en bestias y en otras y diversas figuras que parecen perder las naturalezas de hombres propias, como en el capítulo 158 también se tracto, y ambas a dos parecen ser prohibidas creerse, o la creencia dellas, por el Concilio Acquirinense, que se refiere en los Decretos 26, cuest. 5, capítulo *Episcopi*»³⁶⁴,

concluyendo que

«La transmutación accidental se toma también de dos maneras: la una, que se haga por forma natural o inherente a la cosa que se vee y transmuta o transforma, como es que el cuervo se haga blanco o el cisne negro; o por forma no inherente a la cosa que se vee, sino inherentes a los órganos y potencias de aquel que la tal cosa vee. De la primera destas accidentales también habla el Concilio que no creamos poder los demonios hacer el cuervo blanco, así como no pueden hacer que de cuervo se transforme en verdadero lobo. La razón es porque la negrura del cuervo es accidente inseparable e intransmutable por la complixión natural del individuo, que es calidísima de su natura, y así es natural. Podrían, empero, poner al cuervo una forma accidental o cuerpo formado de aire blanco, como pudo el demonio cubrir a Job de lepra y pueden causar muchas enfermedades, permitiéndolo Dios, como está dicho muchas veces. Podría también por arte el demonio hacer el cuervo blanco, si es verdad lo que Alberto Magno dice: que si el nido de los cuervos estuviere sobre algunas sierras o montes muy fríos y los güevos del cuervo los untasen con azogue y con el humor viscoso del ánsar y de gato, que son animales frigidísimos, nacerían los cuervos blancos. Porque dicen que el negror del cuervo no le conviene *ex principiis essentialibus speciei, sed convenit ex dispositione materiae*, por ser de calidísima complixión, como ya se dijo»³⁶⁵.

³⁶⁴ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, ed. de Vidal Abril Castelló, Madrid, Alianza Editorial, 1992, II, p., 757

³⁶⁵ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética...*, II, 759-760.

La naturaleza real o ideal de este tipo de prodigios acaba tocando al Derecho, donde no es conveniente una actitud “anfinoética”:

«Pedro de Valencia conocía varios casos de brujas a las que, a modo de experiencia, se les hizo caer en aquel sopor imaginativo, entre ellos el narrado por el doctor Laguna, de suerte que incluso llega a pensar que parte de las visiones pueden ser debidas a la eficacia natural de las unciones “sin que el Demonio se las componga y haga”. Para ilustrar este tema vuelve Pedro de Valencia a usar de su erudición clásica, recordando varios casos de adeptos a religiones misteriosóficas siempre, que dijeron haber tenido visiones terroríficas, provocadas incluso por ruidos y perfumes. En último término expone el modo de sentir común, que había hecho condenar a los procesados en Logroño y a tantos otros como reos de delitos que en todos y cada uno de sus detalles eran reales. Considera que este punto de vista es tanto más peligroso cuanto que se combina de modo casuístico con la tesis del ensueño, de manera que aplicando unas veces un criterio y otras otro, los culpables pueden acusar a los inocentes, o cabe llegar a otras situaciones en extremo equívocas»³⁶⁶.

3.6.3.d) SWEDENBORG.

Sin escolasticismo de por medio, la paradoja del cuervo blanco fue defendida por Emanuel Swedenborg con menos complejidad:

«Postea Legatus rogavit, ut faceret hoc ut sit verum, quod Corvus sit albus et non niger, et respondit, “etiam hoc faciam facile”, et dixit, “sume acum seu novaculam, et aperi plumas seu pennas corvi; nonne intus albae sunt; tum remove pennas et plumas, et specta corvum a cute; nonne est albus; quid nigrum quod circum est nisi umbra, e qua non judicandum est de colore Corvi; quod nigrum sit modo umbra, consule gnaros scientiae optices, et dicent; aut mole nigrum lapidem aut vitrum in, tenuem pulverem, et videbis quod pulvis sit albus”; sed respondit Legatus, “apparetne Corvus niger coram visu”; at Confirmator ille respondit, “vis tu, qui es homo, cogitare aliquid ex apparentia; potes quidem loqui ex apparentia, quod Corvus sit niger, sed non potes id cogitare; ut pro exemplo, potes loqui ex apparentia, quod Sol oriatur, progrediatur, et occidat, sed quia es homo, non potes cogitare id, quia Sol stat immotus, et tellus progreditur; simile est cum Corvo; apparentia est apparentia; dic quicquid vis, Corvus est totus quantus albus; albescit etiam cum senescit; hoc vidi”. Deinde rogavimus illum, ut diceret ex

³⁶⁶ Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1995, p. 232.

corde, num joculetur, vel num credat, quod non sit aliquod verum nisi quod homo facit verum, et respondit, “juro quod credam”. Postea Legatus quaesivit, num posset facere verum quod ipse insaniret, et dixit, “possum sed non volo; quis non insanit”»³⁶⁷.

3.6.3.e) ACTUALIDAD DE LA PARADOJA DEL CUERVO BLANCO

Aparte de otras manifestaciones de la paradoja en la ascética³⁶⁸, la poesía, la paremiología o la realidad³⁶⁹, el color del cuervo se ha convertido en un asunto fundamental para las teorías contemporáneas de la inferencia³⁷⁰.

³⁶⁷ Emanuel Swedenborg, *Delitiae sapientiae de amore conjugiali, post quas sequuntur voluptates insaniae de amore scortatorio*, Ámsterdam, 1768, p. 233, §3-5; cfr. Emanuel Swedenborg, *Sapientia angelica de Divina providentia*, Ámsterdam, 1764, §3-4, «Ut sciatur, quod omne falsum et omne malum possit confirmari usque ut falsum appareat sicut verum, ac malum sicut bonum, sit pro exemplo: confirmetur, quod lux sint tenebrae et tenebrae lux. Potestne dici, “Quid lux in se? Num sit nisi quoddam apparens in oculo secundum statum ejus? Quid lux clauso oculo? Annon vespertilionibus et noctuis tales oculi sunt? videntne lucem ut tenebras, ac tenebras ut lucem? Audivi de quibusdam quod similiter viderint; deque infernalibus quod tametsi in tenebris sunt, usque se mutuo videant. Annon lux est homini in somniis in media nocti. Annon sic tenebrae sunt lux, et lux tenebrae?” Sed responderi potest, “Quid hoc? Lux est lux sicut verum est verum, et tenebrae sunt tenebrae sicut falsum est falsum”. Sit adhuc exemplum: confirmetur quod corvus sit albus. Annon potest dici, “Nigredo ejus est modo umbra, quae non est reale ejus? Sunt pennae ejus intus albae, corpus similiter sunt haec substantiae ex quibus ille: quia nigredo ejus est umbra, ideo albescit corvus cum fit senex; visi sunt tales. Quid nigrum in se nisi quam album? Mole vitrum nigrum, et videbis quod pulvis sit albus; quare cum vocas corvum nigrum, loqueris ex umbra, et non ex reali”. Sed responderi potest, “Quid hoc? sic dicerentur omnes aves albae”. Haec tametsi contra sanam rationem sunt, adducta sunt, ut videri possit, quod falsum prorsus oppositum vero, ac malum prorsus oppositum bono, possit confirmari»

³⁶⁸ «Se os olhos vêem com amor, o corvo é branco; se com odio, o cysne é negro», António Vieira, *O Chrysostomo portuguez: ou, o padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus*, Lisboa, M. Moreira, 1878, p. 438

³⁶⁹ David Armstrong, «Black Swans: The formative influences in Australian philosophy», en B. Brogaard/ B. Smith, eds., *Rationality and Irrationality/ Rationalität und Irrationalität: Proceedings of the 23^d International Wittgenstein Symposium, Kirchberg am Wechsel, Austria, 2000*, Viena, Öbv & Htp, 2001, pp. 11-17, p. 11, se hace eco de las palabras de L. Sturch en *Why?*, Oxford, 1958: «“in Australia” are used simply to signify that the contradictory of what is stated to be the case “in Australia” is in fact the case. Thus we say “In Australia there are mammals that lay eggs” (meaning that there are none in reality); “In Australia there are black swans” (meaning that all real swans are some other colour); “In Australia people who stand upright have their heads pointing downwards” (meaning that this is self-contradictory)»; cfr. sobre los cuervos blancos y la realidad Jan Dejnozka, «Origin of Russell’s early theory of logical truth as purely general truth: Bolzano, Peirce, Frege, Venn or MacColl?», en *Modern Logic*, vol. 8, nº 3-4, mayo de 2000/octubre de 2001, pp. 21-30, pp. 21-30. Para la mitología greco-latina, como bien sabemos, el cuervo era blanco en origen.

3.6.4. ATOMISMO Y MATERIALISMO IDEALISTAS.

Los materialistas lokāyatas, por un lado, y el atomista budista Vasubandhu, opuesto a la escuela Sarvāstivāda, por otro, son, a diferencia de Demócrito, nítidamente idealistas.

De los primeros podemos repetir, llevándola a sus últimas consecuencias, la exposición de Sarvepalli Radhakrishnan y Charles A. Moore: «The doctrine is called Lokāyata, as it holds that only this world (*loka*) exists and there is no beyond. [...] Perception is the only source of knowledge; what is not perceived does not exist»³⁷¹. Del segundo dice Surendranath Dasgupta:

«Vasubandhu then undertakes to show that the perceptual evidence of the existence of the objective world cannot be trusted. He says that taking visual perception as an example we may ask ourselves if the objects of the visual perception are one as a whole or many as atoms. They cannot be mere wholes, for wholes would imply parts; they cannot be of the nature of atoms for such atoms are not; separately perceived; they cannot be of the nature of the combination of atoms, for the existence of atoms cannot not be proved. *Napi te samhata visayibhavanti, yasmāt paramanurekam dravyam na sidhyati*»³⁷².

Pero Chakravarti Ram Prasad perfila con más detalle³⁷³:

«Vasubandhu says that if the extrinsic order is what is experienced or cognized and such an order is atomistically constituted, then the very idea of systematic cognition becomes

³⁷⁰ Piergiorgio Odifreddi, *C'era una volta un paradosso. Storie di illusioni e verità rovesciate*, Turín, Einaudi, 2001, pp. 233-240, «Mucchi, smeraldi e corvi»; Carl G. Hempel, «Studies in Logic and Confirmation», en *Mind*, vol. 54, 1945, pp. 1-26; «Studies in Logic and Confirmation. II», en *Mind*, vol. 54, 1945, pp. 97-121, por otra parte demasiado similares a las de Dīnāga, cfr. L. C. Mullatti, *The Navya-nyāya Theory of Inference*, Karnataka, Universidad, 1977, pp. 98-100; Joerg Tuske, «Dinnaga and the Raven Paradox», en *Journal of Indian Philosophy*, vol. 26, 1998, pp. 387-403; Amit Kumar Sen, «Inference: Dharmakīrti and Hempel», en *Indian Philosophical Quarterly*, vol. 30, 2003, pp. 569-574.

³⁷¹ Cfr. Sarvepalli Radhakrishnan/ Charles A. Moore, *A Source Book in Indian Philosophy*, Nueva Jersey, Universidad de Princeton, 1957, cap. VII, «Cārvāka», p. 227.

³⁷² Surendra Nath Das Gupta, «Philosophy of Vasubandhu in Vimsatika and Trimsika», en *The Indian Historical Quarterly*, vol. 4, nº 1, marzo de 1928 pp. 36-43, p. 37.

³⁷³ Chakravarti Ram Prasad, «Dreams and Reality: the Śāṅkarite Critique of Vijñānavāda», en *Philosophy East and West. A Quarterly of Asian and Comparative Thought*, vol. 43, nº 3, pp. 405-455, pp. 422-423.

incoherent. He argues that if the cognized order is taken to be an atomistic extrinsic one, then cognition must be either (1) of single wholes for each substance/quality represented, or (2) of the totality of individual constitutive atoms of the represented object of cognition. (1) It is not the former because, even though, for example, the demonstrative cognition ‘this is white’ ought to occur (on the atomist’s account) as a result of being caused strictly and solely by the whiteness atoms (quality atoms), the cognition in fact does not represent just the whiteness distinct from the substantial parts but an entire object which has, among other qualities, that of whiteness. Thus, even though the atomist analyzes the cognition as having been caused strictly by the ‘whiteness atoms’, leaving no explanatory space for the causal role of other atoms, like those which are supposed to constitute other qualities and substances, the cognition of whiteness is always accompanied by a representation of other features of the object –features, that is, which must be accounted for but cannot be on the atomist’s causal account. (2) It is not the latter because as a matter of fact, cognition does not represent a swarm of discrete atoms but complexly conceived objects. To sum up, if the world is an extrinsic and independent one, conceived atomistically, then the features of cognition are not accounted for. The most important feature of cognition –the representation of complexly propertied objects– cannot be explained by an atomistic account. The second move Vasubandhu makes follows from this rejection of an extrinsic order: the assumption that there can be the apparent representation of an external world without such an external world, even when there is veridical cognition. The Buddhist is prepared to sacrifice the apparent externality of the world in order to assure himself that there is systematic cognition and knowledge. If we see the idealist move as an antiskeptical one, then it is possible to conclude that the realist assumption of an independent, albeit (for Vasubandhu) atomistic, world is replaced with an idealist assumption that veridical cognition can be intrinsic even if the representation of objects as external continuants is wrong. Vasubandhu moves from an antiskeptical assumption to an idealist conclusion. Indeed, he does so only because he cannot see how knowledge can be guaranteed unless objects are intrinsic to cognition. It must be noted that Śāṅkara himself rejects atomism as incoherent».

3.6.5. ICTERICIA

Sin el dogma de los átomos, afirma el subjetivismo Sexto Empírico (*Pyrr.* 1.44.1-6):

«ἀλλὰ καὶ ἡ διαφορὰ τῶν κυριωτά των μερῶν τοῦ σώματος, καὶ μάλιστα τῶν πρὸς τὸ επικρίνειν καὶ πρὸς τὸ αἰσθάνεσθαι πεφυκότων, μεγίστην δύναται ποιεῖν μάχην τῶν

φαντασιῶν [παρὰ τὴν τῶν ζῳῶν παραλ λαγῆν]. οἱ γοῦν ἰκτεριῶντες ὠχρὰ φασιν εἶναι τὰ ἡμῖν φαινόμενα λευκά, καὶ οἱ ὑπόσφαγμα ἔχοντες αἰμοπά».

Pero con los mismos argumentos³⁷⁴ otros llegan al objetivismo.

Según Nalinaksha Dutt

«The Kosa {Kosa., VI. 4.} explains also the two truths in a slightly different way. It says that the things like jug and clothes, after they are destroyed, do no longer bear the same name, so also things like water and fire, when examined analytically, dissolve into some elements and are no longer called water or fire. Hence the things, which on analysis are found to be changing, are given names by convention. Such expressions, which convey ideas temporarily and not permanently, are called Samvrtisatyas. The Paramarthasatyas are those expressions, which convey ideas, which remain unchanged whether the things are dissolved, analysed or not, e.g. rupa; although one may reduce the rupa into atoms, or withdraw from it taste and other qualities, the idea of the real nature of rupa persists. In the same way one can speak of feeling (vedana), therefore such expressions are Paramarthasatyas (ultimate truths). But these ultimate truths of the Hinayanists, we have seen, are relegated by the Mahayanists to the domain of convention. Hence, what are real according to the Hinayanists, namely the Aryasatyas and the Pratityasamutpada are unreal and matters of convention according to the Mahayanists»³⁷⁵.

Para Dipankar Chaterjee,

«Unlike the mystics, the Naiyāyikas believed that cognition of the real is not vitiated by its association with language. An erroneous perception is the apprehension of an object as something other than what it is (anyathā), and this is due to some defect in the perceiver or in the particular situation of perception. But this “relativity of perception” did not lead the Nyāya, as it did the Pyrrhonic skeptics, to believe in the existence of

³⁷⁴ Cfr. Nathan Katz, «Prasaṅga and deconstruction: Tibetan hermeneutics and the yāna controversy», en *Philosophy East and West*, vol. 34, nº 2, abril de 1984, pp.185-204, p. 188, apoyándose en K. Kunjunni Raja, *Indian Theories of Meaning*, Adyar, Adyar Library and Research Centre, 1969, pp. 93-94: «A problem entails an estrangement of letter (vyañjana) and sense (artha)-a confusion resulting, according to such Hindu grammarians as Koṇḍabhaṭṭa, when a signifier (vācaka) has lost its signified (vācya) (Sphoṭavāda, in Raja: 137) –a problem likened by Śāntirakṣita to a conversation about the color and shape of the moon conducted between two people with ophthalmic disease (*Tattvasaṃgraha*, śloka 1211, in Raja: 93-94)».

³⁷⁵ Nalinaksha Dutt, «The Place of the Aryasatyas and Pratitya Sam Utpada in Hinayana and Mahayana», en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 6, nº2, 1930, pp. 101-127, p. 127.

impressions, which were thought to have veiled the actual object. The Nyāya held that even in cases of erroneous perception there is sense-object contact. For example, in the illusory perception of a white shell as a silvery object on the beach in bright sunlight, the silvery color is a real color {Silvery color as a quality or silverness as a jaati were viewed as objective entities by the Nyāya-Vaiśeṣika}, simply misplaced, but nonetheless brought into our perceptual range and perceived directly through some form of extraordinary perception»³⁷⁶.

Y como expone Bimal Krishna Matilal,

«The Abhidharmakośa gives the following distinction between a viśaya and an ālambana. A viśaya is the potential object of a perceptual consciousness, in the sense that when a cognizing state arises it has to select its viśaya. For example, the eyeconsciousness has to select the visible (rūpa). But a particular ālambana is actually depended upon, it is a rūpa which has been causally responsible, whenever a particular state actually arises. For all other practical purposes, the distinction between them may be suspended. My perception of red-color depends upon red-color as its ālambana (objective ground), and my perception of the table depends upon the table as its ālambana. But if my perception of red-color is a product of some hallucinogenic drug, would I still be justified in calling the red expanse its ālambana-its objective support? And if the perception of the table is due to some neurophysiological trick in the brain would it still have an ālambana? Apparently a class of Indian philosophers was inclined to say yes!»³⁷⁷.

3.6.6. ESPEJOS

Aparte de la ictericia y las drogas, otro buen ejemplo en contra de la objetividad del color es el del espejo, porque ¿de qué color es un espejo?

Philip B. Yampolsky expone así a Hui-neng:

«And likewise, an ideally flawless mirror set against a red surface would be phenomenally indistinguishable from a red surface. It could, it seems, be no part of a

³⁷⁶ Dipankar Chatterjee, «Skepticism and Indian philosophy», en *Philosophy East and West*, vol. 27, nº 2, 1977, pp. 195-209, p. 206.

³⁷⁷ Bimal Krishna Matilal, «Error and Truth Classical Indian Theories», en *Philosophy East and West*, vol. 31, nº2, abril de 1981, pp. 215-224, p. 217.

strictly phenomenological investigation to discriminate such cases. The task of discernment would belong to “metaphysics” of the sort deplored by serious and consistent practitioners of phenomenology. Phenomenology aspires to “presuppositionless” insight. And this can only mean the assumption of an absolute equipoise, the vigilant treading of the *via media*, the way of the valley, between metaphysical summits. Already, in what I take to be the more consistent phenomenology of Hui-neng, we find the admonition to “separate yourselves from views”³⁷⁸

Leemos en Steven W. Laycock:

«Colored crystal and crystal transparent to color are, as I have urged, phenomenologically indistinguishable. Returning, then, to Shen-hsiu: mind is like a mirror. And pulling solidly at the inner logic of this simile, we can add that mind is like an ideally transparent crystal ball, the presence of which is not betrayed even by minor refraction or discoloration. The ideally flawless mirror, the perfectly transparent crystal ball, cannot itself be seen. It is not a manifest “form” (*rūpa*). Visibility would be a flaw. Thus, if Shen-hsiu’s insight is to be credited, then Hui-neng must also be right. There never was a mindmirror. Phenomenologically considered, there is simply nothing-nothing-to see. Thus, far from representing a denial of Hui-neng’s standpoint, Shen-hsiu’s gatha clearly entails its truth»³⁷⁹.

Y Peter N. Gregory expone:

«If the three poisons of greed, anger, and folly are nothing but the expression of Buddha-nature, what need is there to uproot them? The force of this criticism is brought out in Tsung-mi’s use of a variation of the metaphor of the mirror that he also employs in the Ch’an Chart. Here he uses a *mañi jewel* {Tsung-mi’s analogy probably derives from the Yuan-chueh ching passage at T17.914c6. [...] } to represent the One Luminous Mind (*i-ling-hsin* (一靈心)); its perfectly pure, luminous reflectivity, empty tranquil Awareness; and its complete lack of coloration, the fact that this Awareness is intrinsically without any differentiated manifestations. “Because the essence [of the jewel] is luminously reflective, whenever it comes into contact with external objects, it is able to reflect all of their different colors”. Likewise, “because the essence [of the Mind] is aware, whenever

³⁷⁸ Philip B. Yampolsky, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, Nueva York, Columbia, Universidad, 1967, p. 136.

³⁷⁹ Steven W. Laycock, «The Dialectics of Nothingness: A Reexamination of Shen-hsiu and Hui-neng», en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 24, 1997, pp. 19-41, p. 29; cfr. p. 24.

it comes into contact with conditions, it is able to differentiate them all into good and bad, pleasurable and unpleasurable, as well as produce the manifold variety of mundane and supermundane phenomena. This is its conditioned aspect (sui-yuan-i (隨緣義))»³⁸⁰

Podemos traer también a colación esta analogía sobre el palacio de Indra por Holmes Roston:

«Even the sparkle of the gems in Indra’s net is a reflection of borrowed light. How much is intrinsic to each particular gem? Light is reflected from the surface, and the flash and color are to some extent appearances in the eye of the beholder. The gems, too, are hardly more distinguished than mirrors in having individual integrity. Perhaps we should not expect a metaphor to convert to detail in a model; but perhaps the trouble lies not just in the limits of the metaphor but in the flaws in the metaphysics»³⁸¹.

3.6.7. EL CIELO AZUL

El cielo es otro buen ejemplo contra la objetividad del color: «天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也亦若是，則已矣», tenemos en el *Zhuang Zi*³⁸², aunque quede latente la idea de un color verdadero:

«Chu Hsi’s remarks about colors were usually quite casual. For example, he referred to darkness as a “color”, calling “the black darkness of midnight” “the correct color of the sky”. He also said that “when the five colors happen to be in a place where there is much black, then all become black; when they enter a place where there is much red, then all become red”. His conversation even touched upon a divination method involving color,

³⁸⁰ Peter N. Gregory, «Tsong-Mi and the single word “awareness” (chih)», en *Philosophy East and West*, vol. 35, nº 3, julio de 1985, pp. 249-269.

³⁸¹ Holmes Roston, «Can the East help the West to value Nature?», en *Philosophy East and West*, vol. 37, nº2, abril de 1987, pp. 172-190 p. 183.

³⁸² *Zhuangzi*, «逍遙遊», 1; «El cielo, azul: ¿es ése su verdadero color?, ¿es ilimitada su vasta extensión? Mira hacia abajo el Peng, y eso es lo que contempla», Zhuang Zi, *Zhuang Zi, “Maestro Chuang Tsé”*, trad. de Juan Ignacio Preciado Idoeta, Barcelona, Kairós, 2001, 2ª ed., p. 35; «Is its azure the proper colour of the sky? Or is it occasioned by its distance and illimitable extent? If one were looking down (from above), the very same appearance would just meet his view», James Legge, *The Texts of Taoism*, I, p. 165; «Et l’azur, est-il le Ciel lui-même? Ou n’est-ce que la couleur du lointain infini, dans lequel le Ciel, l’être personnel des *Annales et des Odes, se cache?*.. Et, de là-haut, voit-on cette terre.! et sous quel aspect?.. *Mystères!*», Léon Wieger, *Les Péres...*, p. 155

by which colors can be discerned in a dark room. But Chu Hsi was not interested in the exact nature of colors or in the question of how colors are produced. He simply accepted them as qualities of things that needed no explanation»³⁸³.

Cfr. Lupercio o Bartolomé Leonardo de Argensola (no sé sabe cuál de ellos), «A una dama que se afeitaba y estaba hermosa»³⁸⁴:

«Mas, ¿qué mucho que yo perdido ande
por un engaño tal, pues que sabemos
que nos engaña así Naturaleza?

Porque ese cielo azul que todos vemos
ni es cielo ni es azul. ¡Lástima grande
que no sea verdad tanta belleza!»³⁸⁵.

Y Calderón³⁸⁶:

«Que tal vez los ojos nuestros
se engañan, y representan
tan diferentes objetos
de lo que miran, que dejan
burlada el alma. ¿Qué más
razón, más verdad, más prueba
que el cielo azul que miramos?
¿Habrá alguno que no crea
vulgarmente que es zafiro
que hermosos rayos ostenta?
Pues ni es cielo ni es azul».

Berkeley comienza por él para negar la realidad objetiva del color y otras propiedades:

³⁸³ Yung Sik Kim, *The Natural Philosophy of Chu Hsi (1130-1200)*, Filadelfia, Diane, 2000, p. 181.

³⁸⁴ en José Manuel Blecua, *Poesía de la Edad de Oro, II, Barroco*, Madrid, Castalia, 1984, p. 82

³⁸⁵ cfr. Otis H. Green, «Ni es cielo ni es azul. A note on the barroquismo of Bartolomé Leonardo de Argensola», en *Revista de Filología Española*, nº 34, 1950, pp. 137-150)

³⁸⁶ Pedro Calderón de la Barca, *Saber del mal y del bien*, en *Comedias de Don Pedro Calderon de la Barca: Colección mas completa que todas las anteriores*, I, ed. de Juan Eugenio Hartzenbusch, Madrid, Rivadeneyra, *Biblioteca de Autores Españoles*, 7, 1851 (2ª ed.), p. 34

«*Phil.* What! are then the beautiful red and purple we see on yonder clouds really in them? Or do you imagine they have in themselves any other form than that of a dark mist or vapour? *Hyl.* I must own, Philonous, those colours are not really in the clouds as they seem to be at this distance. They are only apparent colours. *Phil.* *Apparent* call you them? how shall we distinguish these apparent colours from real?»³⁸⁷.

3.6.8. LA MODERNIDAD.

Galileo retoma en cierto modo a Demócrito:

«Ma che ne'corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini e movimenti tardi o veloci, io non lo credo; e stimo che, tolti via gli orecchi le lingue e i nasi, restino bene le figure i numeri e i moti, ma non già gli odori né i sapori né i suoni, li quali fuor dell'animal vivente non credo che sieno altro che nomi, come a punto altro che nome non è il solletico e la titillazione, rimosse l'ascelle e la pelle intorno al naso. E come a i quattro sensi considerati àno relazione i quattro elementi, così credo che per la vista, senso sopra tutti gli altri eminentissimo, abbia relazione la luce, ma con quella proporzione d'eccellenza qual è tra'l finito e l'infinito, tra'l temporaneo e l'istanteo, tra'l quanto e l'indivisibile, tra la luce e le tenebre»³⁸⁸.

En Cartesio leemos³⁸⁹:

«Atqui exceptis magnitudine, figura et motu, quae qualia sint in unoquoque corpore explicui, nihil extra nos positum sentitur, nisi lumen, color, odor, sapor, sonus, et tactiles qualitates; quae nihil aliud esse, uel saltem a nobis non deprehendi quicquam aliud esse in obiectis, quam dispositiones quasdam in magnitudine, figura et motu consistentes, hactenus est demonstratum».

³⁸⁷ George Berkeley, *Three Dialogues Between Hylas and Philonous in Opposition to Sceptics and Atheists*, Nueva York, P.F. Collier & Son, The Harvard Classics, 1909–14, II, p. 204.

³⁸⁸ Galileo Galilei, *Il Saggiatore, nel quale con bilancia esquisita e giusta si ponderamo le cose contenute nella Libra astronomica e filosofica de Lotario Sarsi Sigensano, scritto in forma di lettera all'Illustrissimo e Reverendissimo Monsig. D. Virginio Cesarini*, en *Opere di Galileo Galilei*, ed. de Ferdinando Flora, Milán/Nápoles, Ricciardi, 1953, cap. 48

³⁸⁹ *Principia Philosophiae*, IV, §199, p. 323.

Para Locke, los colores no son propiedades de los objetos, sino cualidades secundarias:

«Secondly, such qualities which in truth are nothing in the objects themselves, but powers to produce various sensations in us by their primary qualities, i. e. by the bulk, figure, texture, and motion of their insensible parts, as colours, sounds, tastes, &c. these I call secondary qualities. To these might be added a third sort, which are allowed to be barely powers, though they are as much real qualities in the subject, as those which I, to comply with the common way of speaking, call qualities, but for distinction, secondary qualities»³⁹⁰.

Alfred Forke dice a propósito del discurso de lo duro y lo blanco atribuido a Gonsun Long:

«Die Farbe und alle anderen Sinnesqualitäten der Dinge existieren in Wirklichkeit nur in unserem Geiste, der sie mit Hilfe der Sinne aus den Dingen entwickelt, nicht in den Dingen selbst, wie es den Anschein hat, indem wir sie erst aus unserem Geiste in die Dinge hinein projizieren. Kung-sun Lung's Ansicht kommt also der des Locke über die sekundären Qualitäten sehr nahe»³⁹¹.

Hume sigue a Locke y a Berkeley, lo que, asemejándose, según L. Stafford Betty, a Xuanzang (玄奘)³⁹², e insiste en que las cualidades morales son también cualidades secundarias, en lo que según Xiusheng Liu se asemeja a Mencio³⁹³.

³⁹⁰ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, en *The Works of John Locke*, I, *Philosophical Works*, ed. de James Augustus St. John, Nueva York, Henry G. Bohn, 1854, II, § 10, p. 244.

³⁹¹ Alfred Forke, *Geschichte der alten...*, p. 440.

³⁹² Cfr. L. Stafford Betty, «The Buddhist-Humean parallels. Postmortem», en *Philosophy East and West*, vol. 21, nº3, julio de 1971, pp. 237-25, p. 240: «of course do not mean that either Hume or Hsuan-tsang was an atomist in the literal or original sense of the word –in the sense that either believed that all things were composed of infinitesimally small, indivisible particles of matter or energy. But they can conveniently be termed atomists in an extended sense, for in such a sense atomism is an excellent symbol of a key parallel between Hume and Hsuan-tsang. Hume writes: "all our perceptions are different from each other, and from every thing else in the universe, they are also distinct and separable, and may be consider'd as separately existent, and may exist separately, and have no need of any thing else to support their existence" {Treatise 4. 5.}. In Hsuan-tsang the term atomism can be even more appropriately, even pictorially, applied. We will examine immediately below his entire concept of "seeds" and how these individual "receptacles" of impressions simulate an outer world {See A. Berriedale Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon* (Varanasi, India: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1923), p. 245.}»; p. 244: «Hsuan-tsang has his objector

Incluso el filósofo del “sentido común”, Thomas Reid, parece admitir las tesis de Berkeley:

«Such is the doctrine of color which, since the time of Locke, has known no dissent, except in the case of a small and harmless *nominal* divergence on the part of Dr. Reid; whose peculiar doctrine of the mind led him to argue that, *color is the name of the external quality which occasions* our Visual Sensations: while, on the other hand, he acknowledges that the “*sensation may be called the “appearance of color to the mind”*— a confession which amounts to a fullness of consent with the otherwise universal agreement on the subject»³⁹⁴.

3.6.9. LA CONTEMPORANEIDAD.

Para Wittgenstein los colores son propiedades de los objetos: «Beiläufig gesprochen: Die Gegenstände sind farblos»³⁹⁵.

En nuestros días, la doctrina de Demócrito ha mutado bajo el nombre de “disposicionismo”³⁹⁶, frente al “fisicismo” de una raza de materialistas que, a diferencia de

ask: “The external spheres of color and so forth are clearly and immediately realized. How can what is perceived through immediate apprehension be rejected as nonexistent?” {Hsuan-tsang, in Source Book, 9. 390.} Hume says: “And in casting my eye towards the window, I perceive a great extent of fields and buildings beyond my chamber. From this it may be infer'd by an opponent, that no other faculty is requir'd, beside the senses, to convince us of the external existence of the body”. {Treatise 4. 2} Hsuan-tsang's answer to his objector: “At the time the external spheres are realized through immediate apprehension, they are not taken as external. It is later that the sense-center consciousness discriminates and erroneously creates the action of externality” {Hsuan-tsang, in Source Book, p, 390}. And Hume's: “They [the senses] convey to us a nothing but a single perception, and never give us the least intimation of any thing beyond. A single perception can never produce the idea of a double existence, but by some inference either of the reason or imagination” {Treatise 4. 2}. The two answers, as well as the questions, are essentially identical».

³⁹³ «Mencius insists that moral qualities are as real as secondary qualities. He frequently compares the mind/heart's (xin's 心) enjoyment of moral qualities to the eye's enjoyment of certain colours, the ear's enjoyment of certain sounds, and the mouth's enjoyment of certain flavours (*Mengzi*, 6A4; 6A7; 6A16). In this regard (as in many others) Mencius is similar to Hume. Hume says, ‘Vice and virtue... may be compar'd to sounds, colours, heat and cold’ (T 469)», Xiusheng Liu, *Mencius, Hume, and the Foundations of Ethics*, Burlington, Ashgate, 2003, p. 83

³⁹⁴ John Fearn, *A Rationale of the Laws of Cerebral Vision; comprising the Laws of Single and Erect Vision, Deduced upon the Principles of Dioptrics*, Londres, Longman, Rees, Orme, Brown, and Green, 1830, p. 20

³⁹⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2.0232, en *Werkausgabe...*, p. 13.

³⁹⁶ Paul A. Boghossian/ J. David Velleman, «Colour as a Secondary Quality», en *Mind*, vol. 98, nº 389, enero de 1989, pp. 81-103; Paul A. Boghossian/ J. David Velleman, «Physicalist Theories of Color», en

Demócrito, piensa que los colores, tal como los percibimos, son propiedades reales de los objetos, y no sólo responden a propiedades reales de nuestra percepción³⁹⁷. Thomas Reid exponía:

«Presentative Realism is thus divided (i.) into a philosophical or developed form –that, to wit, in which the Primary Qualities of the body, the Common Sensibles [...] constitute the objective object of perception; and (ii.) into a vulgar or undeveloped form –that, to wit, in which not only the primary qualities, (as Extension and Figure), but also the secondary, (as Colour, Savour, &c.), are, as known to us, regarded equally to appertain to the non-ego»³⁹⁸.

Parece que los materialistas australianos han desarrollado esta segunda vía que los escoceses rechazaron.

Philosophical Review, vol. 100, nº 1, enero de 1991, pp. 67-106; C. Peacocke, «Colour Concepts and Colour Experiences», en *Synthese*, vol. 58, pp. 365-381; Colin McGinn, *The Subjective View: Secondary Qualities and Indexical Thoughts*, Oxford, Clarendon Press, 1983; J. Harvey, «Colour-Dispositionism and Its Recent Critics», en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 61, nº 1, julio de 2000.

³⁹⁷ Cfr. J. J. C. Smart, «Colours», en *Philosophy*, vol. 36, nº 137, abril y julio de 1961, pp. 128-142; David M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, Londres, Routledge, 1968, p. 238; J. J. C. Smart, «On Some Criticisms of a Physicalist Theory of Colors», en Chung-ying Cheng, ed., *Philosophical Aspects of the Mind-Body Problem*, Honolulu, Universidad de Hawái, 1975, pp. 54-63; D. M. Armstrong, «Smart and the Secondary Qualities», en *Metaphysics and Morality: Essays in Honour of J. J. C. Smart*, Philip Pettit/Richard Sylvan/ Jean Norman, eds., Oxford, Basil Blackwell, 1987, pp. 1-15; David R. Hilbert, *Color and Color Perception: A Study in Anthropocentric Realism*. Stanford, Center for the Study of Language and Information, 1987; David R. Hilbert, «What Is Color Vision?», en *Philosophical Studies*, vol. 68, nº 3, diciembre de 1992, pp. 351-370; Alex Byrne/ David R. Hilbert, «Colors and Reflectances», en Alex Byrne/ David R. Hilbert, eds., *Readings on Color*, vol. 1, *The Philosophy of Color*, eds., Cambridge, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology, 1997; cfr. la buena pregunta de David Lewis, «Should a Materialist Believe in Qualia?», en *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 73, nº 1, marzo de 1995, pp. 140-144; cfr. Sydney Shoemaker, «Colors, Subjective Relations, and Qualia», en Enrique Villanueva, ed., *Philosophical Issues*, 7, *Perception*, Atascadero, Ridgeview, 1996, pp. 55-66; sobre la investigadora que trabaja sobre el color encerrada en una especie de caverna platónica –«Quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas», Jorge Luis Borges, «La esfera de Pascal», en *Obras completas*, I, p. 636–, vid. Frank Jackson, «Epiphenomenal Qualia», en *Philosophical Quarterly*, vol. 32, 1982, pp. 127-136; «What Mary Didn't Know», en *Journal of Philosophy*, vol. 83, 1986, pp. 291-295; Roy W. Perrett, «Personal identity, minimalism, and Madhyamaka», en *Philosophy East and West*, vol. 52, nº3, julio de 2002, pp. 373-385

³⁹⁸ Thomas Reid, *The Works of Thomas Reid, D.D.: Now Fully Collected, With Selections From His Unpublished Letters*, ed. de Sir William Hamilton, introducción de Dugald Stewart, Edimburgo/ Londres, MacLachlan and Stewart/ Longman, Green, Longman, Roberts and Green, 1863, 6ª ed., II, pp. 816-817

3.6.10. OBJETIVISMO GRECO-INDO-SÍNICO.

Aparte de en Australia, donde los cisnes son negros, ¿dónde se encuentran objetivistas cromáticos? No están precisamente muy escondidos, ni en Grecia, ni en la India, ni en China. El objetivismo es una exigencia del pensamiento correlativo pitagórico³⁹⁹ (también es una exigencia del pensamiento mágico primitivo, pero este nunca ha sido productivo sino transmutado en ciencia). Las relaciones que describe entre números, colores o sonidos se piensan como reales, y por tanto exige que los números, los colores o los sonidos sean realidades objetivas. Joseph Amiot⁴⁰⁰, al hallar también en China este sistema correlativo, piensa en un origen chino de la música pitagórica. Edouard Chavannes cree en lo contrario:

«Aussitôt après Alexandre, l'hypothèse de relations entre la Chine et le monde grec cesse d'être invraisemblable. Si Mégasthène put être envoyé en ambassade à Pâtaliputra de 311 à 302 avant J.-C., et si les princes de la dynastie Maurya furent en rapports suivis avec les Séleucides, on ne voit pas pourquoi l'influence grecque qui rayonnait si loin dans le sud, n'aurait pas pu, vers la même époque, trouver du côté de l'ouest sa voie jusqu'en Chine. Il faut d'ailleurs considérer que, si on repousse l'idée d'un emprunt fait à la Grèce, il faudra ou revenir à l'opinion du Père Amiot que les Grecs ont été chercher en Chine les principes de leur art musical, ou admettre que la théorie de la progression par quintes fut inventée par l'ancienne Chaldée et se propagea en Grèce à l'occident, en Chine à l'orient. Cette dernière supposition est gratuite et je ne la croirai digne d'être prise en considération que lorsqu'on l'aura renforcée de quelques arguments positifs. Quant à la thèse soutenue par le P. Amiot, l'examen des textes suffit à démontrer que, des Grecs et des Chinois, ce ne sont pas ces derniers qui ont eu la priorité»⁴⁰¹.

³⁹⁹ Como referencia bibliográfica recentísima y, a la vez, interesante, podemos ofrecer Piergiorgio Odifreddi, *Penna, pennello e bachetta*, Bari, Laterza, 2005

⁴⁰⁰ Joseph Amiot, «Mémoire sur la Musique des Chinois tant anciens que modernes», en *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages des Chinois, par les missionnaires de Pékin*, VI, París, 1780, pp. 1-254.

⁴⁰¹ Edouard Chavannes, «Appendice II. Des rapports de la musique grecque avec la musique chinoise», en Sima Qian, *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, ed. de Edouard Chavannes, París, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1967, ed. electrónica de Pierre Palpant, Chicoutimi, Universidad del Québec, 2004, apud http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/chine_index.html, III, pp. 209 y ss., p. 217

El posible camino habría sido, claro, la India:

«Le *Nāṭya-śāstra* contient des éléments empruntés à divers traités plus anciens, en particulier ceux de Nārada, de Kaśyapa, de Kohala, de Nandikeśvara, et de Bharata. Toutefois le *Nāṭya-śāstra* est un effort de synthèse essayant de coordonner des systèmes d'origines et de formes diverses en une théorie unique. Les classifications y sont essentiellement instrumentales, basées sur les particularités des instruments à cordes. Leur parenté avec les conceptions musicales grecques permet de se demander si le grand système savant établi par Nārada, Nandikeśvara et Kohala, résumé dans le *Nāṭya-śāstra*, et élaboré après le *Nāṭya-śāstra* par Pārśva-deva, Abhinava-gupta, Nānya-deva, Śārṅga-deva, Kallinātha, et tant d'autres, ne serait pas une théorie artificielle et savante venue du Nord et imposée à la musique indienne tout comme le fut la théorie pythagoricienne à la musique populaire de l'Hellade, la théorie originelle, méprisée plus tard par les lettrés, étant celle qu'avait exposée, avec une remarquable clarté, Bharata dans le *Gītālaṃkāra*»⁴⁰².

Pero

«Aunque los chinos tienen un instrumento de doble lengüeta llamado *so-na*, es más probable que lo hayan adquirido de manera directa del *turnā* persa, a través de la ruta de mercaderes de Asia Central, seguida por Marco Polo, que no del *shannāi* indio. Tan sólo la creencia en la naturaleza trascendental y en el poder de la música era compartida por los chinos con los indios (y con los griegos)»⁴⁰³.

Parece razonable entonces Louis Laloy:

«Mais les pythagoriciens grecs du IV^e et du III^e siècle avant notre ère ne connaissaient pas cette gamme ou ne lui accordaient aucune valeur pratique. Ainsi que j'ai eu occasion

⁴⁰² Bharata, *Le Gītālaṃkāra. L'ouvrage original de Bharata sur la musique*, ed. de Alain Daniélou/ N. R. Bhatt, Pondichéry, Institut Français d'Indologie, *Publications de l'Institut Français d'Indologie*, 16, 1959, VIII-IX.

⁴⁰³ Gerald Abraham, *The Concise Oxford History of Music*, Oxford, Universidad, 1979, versión española como *Historia universal de la música*, trad. de Ana Góldar y Javier Alfaya, Madrid, Taurus, 1986, p. 564; sobre el mundo islámico añade más adelante que «El teórico árabe del siglo IX, Ishāq al-Kindi [...] describe un uso similar de modos particulares adecuados a las horas del día, a la semana y al mes», Gerald Abraham, op. cit., p. 565.

de le montrer ailleurs, le problème dont ils cherchaient alors la solution était tout différent : il s'agissait de représenter par des rapports définis, et, autant que possible, superpartiels, les intervalles des genres enharmonique, chromatique et diatonique, qui n'ont rien de commun avec une octave de douze demi-tons. En outre, l'instrument de leurs recherches était le monocorde; les tubes, qui ne peuvent être raccourcis ou allongés à volonté, ne se prêtaient pas aux expériences. Au contraire, ils convenaient au dessein des Chinois, qui est de rendre invariable la hauteur de chaque note ; c'est de quoi les Grecs ne se sont jamais souciés. On peut donc supposer que la Chine s'est en effet instruite à l'école de la Grèce ; mais elle ne lui a emprunté que des principes, qu'elle a appliqués à sa manière. Telle est sa coutume : elle n'est nullement fermée aux influences étrangères, et elle a su, par exemple, tirer des enseignements de l'art hellénique, comme plus tard de celui des bouddhistes, et même des musulmans»⁴⁰⁴.

La correspondencia de los sonidos con las cosas y con los estados de ánimo⁴⁰⁵ ocupa un lugar importante en la filosofía occidental⁴⁰⁶. No ha faltado quien negara y riculara la realidad de estas correspondencias, ya en la misma Grecia⁴⁰⁷, preluando a Eduard Hanslick en música y a Conrad Fiedler en las artes plásticas: pero han sido más los que la han sostenido. Louis-Bertrand Castel inventó un clavicordio óptico⁴⁰⁸ sobre el que dieron una conferencia Kraft y Weitbrecht en la Academia de las Ciencias de San Petersburgo en

⁴⁰⁴ Louis Laloy, *La musique chinoise*, París, Henri Laurens, *Les musiciens célèbres*, 1903, ed. electrónica de Pierre Palpant, Chicoutimi, Universidad del Quebec, apud http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/chine_index.html, 2005, p. 25.

⁴⁰⁵ Empezando por la educación según Platón y Aristóteles y culminando por su uso médico o paliativo, que cuenta con precedentes remotos, como el de David y Saúl, y con un dilatado uso medieval, y no sólo; cfr. D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficini to Campanella*, Londres, 1958, pp. 5-6; Juan Antonio Vallejo-Nágera, *Locos egregios*, Barcelona, Planeta, 1996, pp. 33-34, sobre las referencias anteriores, Hugo van der Goes y Felipe V; J.W. Albrecht, *Tractatus physicus de effectibus musices in corpus animatum*, Leipzig, 1734; Gunter Bandmann, *Melancholie und Musik*, Colonia, 1960.

⁴⁰⁶ Cfr., por ejemplo, D. Zoltai, *Ethos und Affekt. Geschichte der philosophischen Musikästhetik von den Anfängen bis zu Hegel*, Berlin-Budapest 1970; U. Zeuch, «“Ton und Farbe, Auge und Ohr, wer kann sie commensurieren?” Zur Stellung des Ohrs innerhalb der Sinneshierarchie bei Johann Gottfried Herder und zu ihrer Bedeutung für die Wertschätzung der Musik», en *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, vol. 41, nº 2, 1996, pp. 233-257

⁴⁰⁷ Cfr. G. Avezù, «Papyrus Hibeh I, 13: Anonymi fragmentum *De musica*», en *Musica e Storia*, 2, 1994, pp. 109-137; W. Lapini, «Ancora su Papyrus Hibeh I, 13», en *Musica e Storia*, 2, 1994, pp. 139-170

⁴⁰⁸ Cfr. Louis-Bertrand Castel, *Esprit, Saillies et singularités dy P. Castel*, Ámsterdam, 1763, pp. 278-348.

abril de 1742⁴⁰⁹. Otro entusiasta de Castel fue Karl von Eckarhausen⁴¹⁰. August Wilhelm von Schlegel propuso la siguiente equivalencia acústico-cromática: «A roth, O purpurn, I himmelblau, Ue violett, U dunkelblau. Man Könnte auch dem A die weißem dem U die schwarze Farbe geben»⁴¹¹; Jacob Grimm, esta otra: «A weiß, I roth, U schwarz, E gelb, O blau»⁴¹². La más conocida sin duda es la de Rimbaud, de 1872⁴¹³:

«A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu: voyelles,
Je dirai quelque jour vos naissances latentes:
A, noir corset velu des mouches éclatantes,
Qui bombinent autour des puanteurs cruelles,

Golfes d'ombre; E, candeurs des vapeurs et des tentes,
Lances de glaciers fiers, rois blancs, frissons d'ombelles;
I, pourpres, sang craché, rire des lèvres belles
Dans la colère ou les ivresses pénitentes;

U, cycles, vibrations divins de mères virides,
Paix des pâtis semés d'animaux, paix des rides
Que l'alchimie imprime aux grands fronts studieux;

O, suprême Clairon plein de strideurs étranges,
Silences traversés de Mondes et d'Anges:
- O l'Omega, rayon violet de Ses Yeux!».

René Ghil da esta:

⁴⁰⁹ Cfr. Bulat M. Galejev, «At the Sources of the Idea of “Visual Music” in Russia», en *Leonardo*, vol. 21, nº 4, 1988, pp. 392-396

⁴¹⁰ Karl von Eckarhausen, *Aufschlüsse aus geprüften Erfahrungen über verborgene philosophische Wissenschaften und verdeckte Geheimnisse der Natur*, I, Múnich, Lentner, 1791, 2ª ed.

⁴¹¹ August Wilhem von Schlegel, «Betrachtungen über Metrik», en *Sprache und Poetik*, Stuttgart, W. Kohlhammer, s.d., p. 199; cfr. Amelia Valtolina, *Blu e poesia. Metamorfosi di un colore nella moderna lirica tedesca*, Milán, Mondadori, 2002, pp. 18-19

⁴¹² Jacob Ludwig Karl Grimm, *Deutsche Grammatik*, 1840, p. 33; cfr. Angelika Ebrecht/ Klaus Laermann, «Wie kommt Farbe zur Sprache?», en Elisabeth Berner/ Manuela Böhm/ Anja Voeste, eds., *Ein grofs vnnd narhaftt haffen. Festschrift für Joachim Gessinger*, Potsdam, Universidad, 2005, p. 38

⁴¹³ Lo tomaremos de Sergei Eisenstein, *El sentido del cine*, ed. de Jay Leida, Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 66.

«où, ou, iou, ouï (II), oui: bruns, noirs à roux, F, L, N, S, les Flûtes longues, primitives, Monotonie, doute, simplese. – instinct d’être, de vivre; ô, o, io, oi: rouges, P, R, S, la série grave des Sax, Domination, gloire. – instinct de prévaloir, d’instaurer. – Vouloir. Action; â, a, ai (II), ai: vermillons, H, R, S, V, les séries hautes des Sax, Tumultes, gloires, ovation. – Instinct de détruire, de triompher. - Vouloir. Action; eû, eu, ieu, eui (II), eui: orangers à ors, verts, L, N, R, S, Z, les Cors, Bassons, et Hautbois, Tendresse, amour et leurs doutes. – Instinct d’aimer altruiste, de multiplier. Méditation. Harmonie et Ordre; ù, u, iu, uï (II), ui: Jaunes, ors, verts, F, L, R, S, Z, les Trompettes, Clarinettes et petites Flûtes, Ingénuités, tendresses, heurs, rire. – Instinct d’aimer égoïste. Vouloirs; e, è, é, ei, eï (II): Blancs à azurs pâles, D, GH, L, P, Q, R, T, X, les Violons par les pizzicati, Guitares et Harpe ; Instruments percutants, Sérénité, désistement, deuil. – Instinct de vénérer. Passivité. – Méditation. Ordre; ie, iè, ié, î, i (II), i, ii: Bleus, à azurs noirs, LL, R, S, V, Z, les Basses, Altoviole et Violons, Volupté, amour, passion, douleur. – Instinct de se vouer. Méditation. – Vouloir passionné»⁴¹⁴.

Que no coincidan las equivalencias ni dentro de una misma lengua (el alemán y el francés) hace que Eisenstein le dé la razón a François Édouard Joachim Coppée (al que llama filisteo y a quien dice detestar) cuando ridiculiza el soneto de Rimbaud:

«Rimbaud, fumiste réussi,
 Dans un sonnet que je déplore,
 Veut que les lettres O, E, I
 Forment le drapeau tricolore.
 En vain le décadent pérore,
 Il faut sans “mais”, ni “car”, ni “si”
 Un style clair comme l’aurore:
 Les vieux Parnassiens sont ainsi»⁴¹⁵.

Una vía insólita de objetivismo es la que concede valor de realidad al caballo blanco, pero no al caballo ni al color blanco por separado, tal como se entiende que hacía Roscelino⁴¹⁶:

⁴¹⁴ René Ghil, «En méthode à l’oeuvre, Manière d’art», en *Œuvres complètes*, III, París, Albert Messein, 1938, p. 238.

⁴¹⁵ (cfr. Sergei Eisenstein, *El sentido...*, pp. 79-80)

⁴¹⁶ cfr. Pedro Abelardo, *Ouvrages inédits d’Abelard pour servir à l’histoire de la philosophie scholastique en France*, ed. de Victor Cousin, París, Imprimerie Royale, 1836, pp. LXXXIX, CVII; San Anselmo de Canterbury, «Epistola de Incarnatione Verbi», en *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, Edimburgo, 1946, II, pp. 3-35, p. 9-10

«Nemo ergo se temere immergat in condense diuinarum quaestionum, nisi prius in soliditate fidei conquisita morum et sapientiae grauitate, ne per multiplicia sophismatum diuerticula incauta leuitate discurrens, aliqua tenaci illaqueetur falsitate. Cumque omnes ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commonendi: illi unque nostri temporis dialectici), immo dialecticae haeretici, qui non nisi flatum uocis putant uniuersales esse substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex debet omnium esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obuoluta, ut ex eis se non possit euoluere, nec ab ipsis ea quae ipsa sola et pura contemplari debet, ualeat discernere. Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo: qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque perfectus est deus, sint unus deus? Et cuius mens obscura est ad diiudicandum inter equum suum et colorem eius: qualiter discernet inter unum deum et plures relationes eius? Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi indiuiduum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. Omnis enim indiuiduus homo est persona. Quomodo ergo iste intelliget hominem assumptum esse a uerbo, non personam, id est naturam aliam, non aliam personam assumptam esse?»⁴¹⁷.

Frege sería conservador para Roscelino:

⁴¹⁷ En la «Epistolae de Incarnatione Verbi prior recensio», San Anselmo de Canterbury, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, ed. de F. S. Schmitt, Edimburgo, 1946, I, pp. 281-290, pp. 284-285, se trata de un más infamante pollino: «Quantum enim rei auditum superat experientia, tantum uincit audientis cognitionem experientis scientia. Nemo ergo se temere immergat in condensa quaestionum, nisi prius in soliditate fidei conquisita morum et sapientiae grauitate, ne per multiplicia sophismatum diuerticula incauta leuitate discurrens, aliqua tenaci illaqueetur falsitate. Cumque omnes ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant sint commonendi: illi utique dialectici, qui non nisi flatum uocis putant uniuersales esse substantias, et qui colorem non aliud queunt intelingere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex debet omnium esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporeis obuoluta, ut ex eis se non possit euoluere nec ab ipsis ea quae ipsa sola et pura contemplari debet, ualeat discernere. Qui enim nondum intelligit quomodo plures boues in specie sint unus bos: qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque perfectus est deus, sint unus deus? Et cuius mens obscura est ad diiudicandum inter asinum suum et colorem eius: qualiter discernet inter unum deum et trinam relationem eius?»

«Wenn ich z. B. bei der Betrachtung einer weissen und einer schwarzen Katze von den Eigenschaften absehe, durch die sie sich unterscheiden, so erhalte ich etwa den Begriff “Katze”. Wenn ich nun auch beide unter diesen Begriff bringe und sie etwa Einheiten nenne, so bleibt die weisse doch immer weiss und die schwarze schwarz. Auch dadurch, dass ich an die Farben nicht denke oder mir vornehme, keine Schlüsse ans deren Verschiedenheit zu ziehen, werden die Katzen nicht farblos und bleiben ebenso verschieden, wie sie waren. Der Begriff “Katze” der durch die Abstraction gewonnen ist [...]»⁴¹⁸.

Cada percepción de un objeto sería irrepetible y no relacionable con otras, como los *guṇas* en la escuela Vaiśeṣika según Karl H. Potter⁴¹⁹.

Para Roscelino, la separación de la idea de “caballo” y “blanco” cuando vemos un caballo blanco es artificial; la noción de *svalakṣana* en la escuela Vaiśeṣika parece apuntar en el sentido contrario, que es artificial agrupar las percepciones de “blanco” y “caballo” para construir un objeto llamado “caballo blanco”. Hay una curiosa coincidencia en este aspecto entre atomismo, materialismo e idealismo, como muestra Giuseppe Tucci⁴²⁰:

«Prendiamo per esempio un pezzo di stoffa (è l'esempio che Vatsyayana attribuisce a coteste scuole idealiste, a NS. IV, 2, 26): esso di fatto si riduce a un composto di fili; quando noi vogliamo analizzarlo, non troviamo in esso, all'infuori dei fili che lo compongono, nulla che potrebbe rappresentare il vero oggetto della nozione di stoffa. Non esiste dunque quello che noi chiamiamo stoffa e perciò non è possibile avere la nozione di stoffa come qualche cosa di obiettivo o reale. La critica l'avevano già cominciata le scuole Sautantrika, le quali avevano posto in luce la contraddittorietà del concetto di sostanza: i sensi possono percepire il colore, ma non il colore e la sostanza, non esiste un oggetto turchino al di fuori del turchino. Tutto ciò cui noi diamo un nome e pensiamo come un oggetto è condizionato dalla conoscenza: il suo esser considerato».

⁴¹⁸ Cfr. Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, ed. electrónica apud <http://www.philosophyarchive.com/>, 2005, p. 30

⁴¹⁹ «My contention was that a single *guṇa* is conceived by the Vaiśeṣika school as an unrepeatable entity, that a single blue-color (*nīlarūpam*), for instance, resides in just one substance and no more», Karl H. Potter, «More on the Unrepeatability of *Guṇas*», en *Philosophy East and West*, vol. 7, nº 1, 1957, pp. 57-60, p. 57.

⁴²⁰ Giuseppe Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Bari, Laterza, 2005, p. 286.

Roscelino negaría los géneros y los indios las especies. Sin embargo, estas dos posturas llevan a la misma consecuencia práctica, la imposibilidad de la predicación, en su extremo más desarrollado, y se pueden confundir con facilidad:

«Let us begin with how Dignāga views the process of perception. According to David Kalupahana, “Dignāga reiterates his idea that perception is devoid of metaphysical conceptual constructions. This is clarified by making the distinction, for example, between cognizing ‘blue’ (nīlam vijānāti) and cognizing something ‘as blue’ (nīlaṃ iti vijānāti). The former represents the awareness of a colored object (arthe ‘rtha-samjñī) and the latter an object possessing the color (arthe dharmasamjñī). The former is perception (pratyaksa) that involves the conception of color; the latter is metaphysical construction that assumes the color to be a characteristic or property (lakṣaṇa) of a really existing object”. {Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy*, p. 197}. Dignāga is opposed to any views that take perception to involve the existence of abstract entities called by any name, universals, ideas, or concepts. He maintains that these terms refer to a metaphysical conceptual construction, a philosophical fiction. Kalupahana alludes to Dignāga’s rejection of the obviously erroneous view that in perception we are, for example, cognizing the abstract universal property ‘blue’. But there is nothing confronting the perceiver except the particular thing itself, the thing that is blue. Dignāga does not deny that, in order to perceive an object as blue (Or as a blue object), we have to have a conception of an object being blue. But this is not to be confused with a second view that Dignāga rejects, the view that our perception of a blue object is a product of the imposition of a concept of ‘blueness’ on a sensory object, the Kantian view of perception»⁴²¹ .

Nāgārjuna, en cambio, partiendo de aceptar de su interlocutor⁴²² la existencia y preexistencia de los *dharmas* como realidades separadas (*MMK*. 1.8., «anārambaṇa evāyaṃ san dharma upadīsyate/ athānārambaṇe dharme kuta ārambaṇaṃ punaḥ//»), niega objeto y atributos; y deshace el silogismo de la visión del que hablaba Bacon, negando al espectador, cosa que no hace ni siquiera el mismísimo Roscelino (aunque por otra parte casa bien con la tradición de la negación del yo de Buda):

⁴²¹ Ewing Y. Chinn, «The Anti-Abstractionism of Dignāga and Berkeley», en *Philosophy East and West*, vol. 44, n°1, enero de 1994, pp. 55-77, p. 70.

⁴²² Nāgārjuna, *Versos...*, p. 46: «Se ha definido un dharma como existente sin [la necesidad de un objeto],/ luego, cuando un dharma existe sin objeto, ¿para qué [hace falta nuevamente el objeto]?». En la n. 45 Vélez de Cea atribuye la definición al oponente, lo que abunda en el carácter dialógico de las *MMK*.

«ajyate kena cit kaś cit kiṃ cit kena cid ajyate/ kutaḥ kiṃ cid vinā kaś cit kiṃ cit kaṃ cid vinā kutaḥ// sarvebhyo darśanādibhyaḥ kaś cit pūtvō na vidyate/ ajyate darśanādīnām anyena punar anyadā// sarvebhyo darśanādibhyo yadi pūrvo na vidyate/ ekaikasmāt kathaṃ pūrvo darśanādeḥ sa vidyate// draṣṭā sa eva sa śrota sa eva yadi vedakaḥ/ ekaikasmād bhavet pūrvam evaṃ caitan na yujyate//»⁴²³

Incluso podría atacar a Roscelino con sus propias armas, *MMK.* 3.6, «draṣṭā nāsty atiraskṛtya tiraskṛta ca darśanam/ caiva draṣṭary asati te kutaḥ//»⁴²⁴.

4. DETERMINACIÓN

La especulación gramatical greco-latina acerca de la determinación es prácticamente inexistente. Como dice Rudolph Schmidt,

«Parcius etiam de *nomine* traditum. Iam supra monuimus, Zenonem et Cleanthem sub nominis notione nomina propria una cum appellativis comprehendisse, accuratius Chrysippum distinxisse inter propria nomina et appellativa. Quorum quidem differentiam cum ad Chrysippi mentem ex significato Diogenes Babylonius eo definivisset, per appellativa (προσηγορίας) ut communem qualitatem (κοινήν ποιότητα), per nomina (ὀνόματα) vero propriam (ποιότητα ἰδίων) indicari diceret»⁴²⁵.

Más allá de los estoicos,

«In his exposition Thrax makes quite explicit the difference between distinct classes, each with a separate definition covering the entire membership of the class, and various

⁴²³ *MMK.*, 9.5-8; Vélez de Cea traduce: «Alguien es reconocido por algo, algo es reconocido por alguien, ¿cómo puede existir algo sin alguien, cómo puede existir alguien sin algo?// Nadie existe antes que todos [los sentidos]: la vista, etc./ [alguien] es reconocido por los diferentes [sentidos], el de la vista, etc./ nuevamente en diferentes ocasiones.// Si [alguien] no existe antes que todos [los sentidos]: la vista, etc./ ¿cómo puede existir antes que cada uno? [de ellos]: el de la vista, etc.?// Si el que ve es el mismo que el que escucha y el mismo que el que siente, existiría así, antes que cada uno [de los sentidos], pero esto no es lógico//».

⁴²⁴ «El vidente separado y no separado de la visión no existe./ Cuando no existe la visión y lo visto, ¿cómo puede existir para ti el vidente?//», en la trad. de Vélez de Cea. Cfr. *MMK.* 9.11-12, que lleva la negación a sus extremos.

⁴²⁵ Rudolph Schmidt, *Stoicorum grammatica*, Ámsterdam, Adolf M. Hakkert, 1967 (reimp. de la ed. de Halle de 1839), p. 43.

subdivisions or subclasses within it. The Stoic *ónoma* (proper noun) and *prosēgoría* (common noun) are reagrouped as subclasses within the *ónoma* class {Dionysus Thrax, *Téchnē*, Section 13; Priscian, *Inst. gram.*, 2.5.22-24}. The later adjectives are similarly treated as a subclass of *ónomata*, *onómata epítheta*, *nomina adjectiva*, whence the use, still sometimes found in modern linguistic literature of the terms *noun substantive* and *noun adjective*»⁴²⁶.

Por último,

«Schließlich sei noch folgender Ansicht, welche Quintilian berichtet (I, 4, 20), gedacht. Einige Grammatiker hätten neun Redeteile angenommen, indem sie das *nomen* (*νόμιον*) vom *vocabulum* (*προσηγορικόν*) schieden. Nihilominus fuerunt, fährt er fort, qui ipsum adhuc vocabulum ab appellatione diducerent, ut esset vocabulum corpus visu tactuque manifestum, *domus, lectus*, appellatio cui vel alterum deesset uel utrumque, *uentus, caelum, deus, uirtus*. – Diomedes (I, 320 K.) berichtet; Scaurus ... separat a nomine appellationem et vocabulum ... appellatio vero est communis similium rerum enunciatio specie nominis, ut *homo, vir, leo, taurus* ... Item vocabulum est, quo res inanimalis vocis significatione specie nominis enunciamus, ut *arbor, lapis* etc»⁴²⁷.

Pedro Helías distinguió entre *nomen substantivum* y *nomen adiectivum*, así como Tomás de Erfurt (basándose en sus *modi essentiales*)⁴²⁸, pero por lo demás parecen tener razón Amado Alonso sobre la importancia de Port-Royal en la distinción sustantivo-adjetivo, e Ingvar Johansson, cuando remite el comienzo de la reflexión sobre la determinación a Johnson y a Brentano⁴²⁹:

⁴²⁶ R. H. Robins, «The development of the Word Class System of the European Grammatical Tradition», en *Foundations of Language*, vol. 2, Dordrecht, Reidel, 1966, pp. 3-36, p. 16.

⁴²⁷ Heymann Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, Hildesheim, Olms, 1971, II, p. 261.

⁴²⁸ Ch. Thurot, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*, Frankfurt, Minerva, 1964 (reimp. de la ed. de París de 1869), p. 166; Tomás de Erfurt, *Grammatica speculativa*, ed. de G. L. Bursill-Hall, Londres, 1972, cap. 10, §82; citados en R. H. Robins, *Breve historia de la Lingüística*, trad. de Enrique Alcaraz Varo, Madrid, Paraninfo, 3ª ed. (con menos errores ridículos que la primera, pero aún campea alguno), 1981, p. 91.

⁴²⁹ Ingvar Johansson, «Determinables as Universals», en *The Monist*, nº 1, 2000, pp. 101-121. Continuaron (cfr. Roberto Poli, «W. E. Johnson's Determinable-Determinate Opposition and his Theory of Abstraction», en Francesco Coniglione/ Roberto Poli/ Robin Rollinger, *Idealization XI: Historical Studies on Abstraction and Idealization*, Ámsterdam, Rodopi, *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, vol. 34, 2002, pp. 163-196) Stout, Broad, Arthur N. Prior («Determinables, Determinates, and

«The terms ‘determinables’ and ‘determinates’ were made important in philosophy by the Cambridge philosopher W.E. Johnson at the beginning of this century, {W.E. Johnson, *Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, vol. 1, Cambridge 1921; vol. 2, 1922; vol. 3, 1924).} even though the senses of the terms have a history dating back at least to Aristotle. Franz Brentano lectured about similar ideas in Vienna in 1890-91, but his lectures were not available in print until 1982 {F. Brentano, *Deskriptive Psychologie* (Hamburg: Felix Meiner, 1982, eds. R.M. Chisholm and W. Baumgartner), Part 1, ch. II.}. What Johnson was to call ‘determinables’, Brentano called ‘logical parts’ {For a short overview of Brentano's philosophy and his concept of logical part, see K. Mulligan and B. Smith, “Franz Brentano on the Ontology of Mind”, *Philosophy and Phenomenological Research* XLV (1985), pp. 327-44.}».

La teoría de Johnson goza de una gran aplicabilidad:

«Johnson's theories are grounded on his distinction between “substantives” and “adjectives”, which governs the oppositions between (1) particular and universal, (2) *determinandum* and *determinans* in thought, (3) acts of separation and discrimination, (4) subject and predicate, (5) thing and quality, (6) substance and determination, (7) proposition and fact, (8) external and internal relations, (9) extension and intension. While substantives divide between continuants and occurrents, adjectives are fundamentally distinguishable into determinables and determinates»⁴³⁰.

Determinants», en *Mind*, LVIII: I, pp. 1-20; II, 1949, pp. 178-194; *Formal Logic*, Oxford, Universidad, 1962, 2ª ed.); Rudolf Carnap (*Der Logische Aufbau der Welt*, Berlin, Benary, 1928); Stephan Körner («On Determinables and Resemblance, I», en *The Aristotelian Society Supplementary Volume*, XXXIII, Londres, Harrison and Sons, 1959, pp. 125-140; *Experience and Theory*, Londres, Routledge/ Kegan Paul, 1966); John Searle («On Determinables and Resemblance, II», en *The Aristotelian Society Supplementary Volume*, XXXIII, Londres, Harrison and Sons, 1959, pp. 141-158; «Determinables and Determinates», en Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York, Macmillan, II, 1967, pp. 357-359); Richmond Thomason («Species, Determinables and Natural Kinds», en *Noûs*, III, 1969, pp. 95-101); John Woods («Species and Determinables», en *Noûs*, I, 1967, pp. 243-254); David M. Armstrong (*Perception and the Physical World*, Londres, Routledge/ Kegan Paul, 1961; *Universals and Scientific Realism*, II, *A Theory of Universals*, Cambridge, Universidad, 1978, pp. 111-113 y 116-120); Hautamäki; Johansson («Pattern as an Ontological Category», en N. Guarino, ed., *Formal Ontology in Information Systems*, Ámsterdam, IOS Press, 1998, pp. 86-94).

⁴³⁰ Roberto Poli, «W. E. Johnson's Determinable-Determinate...», p. 163.

No es propiamente una particularidad de la lengua alemana, sino un uso ortográfico al que se opusieron Jakob Grimm, Stefan George y Hermann Paul⁴³¹) lo que permite ver el uso de esta distinción interpretativa mejor en Forke (“Weiße” y “weiße”) que en las traducciones inglesas (“white” y “the white”).

Desde luego, nos resulta especialmente interesante el uso de la oposición de Johnson por Richard Sylvan para definir la negación:

«**Negation is an item, an operation which is both one (one determinable** which, though widely used, is far from orthodox) and many (**having many determinates**). A prime determinate (which proves adequate on its own) is a relevant negation which applies both to sentences and to their unsaturated parts such as predicates. By contrast, the classical sentence negation of orthodoxy represents but a degenerate determinate, not widely used in normal discourse (for such discourse does not sustain irrelevant inferences, such as from a pair A and not-A to any statement whatsoever, etc. [...]) For example (in terms of significata), where negation operates upon an attribute *f*, its negative *Nf*, is also an attribute, normally a different one (so *Nf*≠*f*)»⁴³².

Esto puede leerse directamente como una explicación de la tesis del caballo: haciendo extensivo lo predicado del determinable negativo a otros determinables, podría entenderse mejor por qué 白馬≠馬.

No sería, desde luego, la primera proyección de Johnson sobre sistemas del pasado: ya se ha aplicado para explicar la filosofía aristotélica (Herbert Granger con *Metaph.* VII.12⁴³³, y Parviz Morewedge con Tūsī y Avicena⁴³⁴). Pero esta conformidad entre las dos filosofías, unida a las interpretaciones de Forke y los jesuitas, más que enaltecer a Johnson nos hace sospechar que todo depende del Estagirita (en Occidente la especulación filosófica sobre la determinación ha suplido a la gramática), y que es bastante viejo.

J. N. Mohanty escribe:

⁴³¹ Cfr. Guido Brigadoi, *Le caratteristiche fondamentali della lingua tedesca*, Florencia, Valmartina, 1968, p. 19.

⁴³² Richard Sylvan, «What is That Item Designated Negation?», en Dov M. Gabbay/ H. Wansing (eds.), *What Is Negation?*, Dordrecht, Kluwer, *Applied Logic Series*, 13, 1999, p. 299. Las negrillas son suyas, nuestro entusiasmo no llega a tanto.

⁴³³ Herbert Granger, «Aristotle on Genus and Differentia», en Anthony Preus/ John P. Anton (eds.), *Aristotle's Ontology*, Albany, SUNY Press, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, 5, 1992, p. 79 y ss.

⁴³⁴ Parviz Morewedge, «The Analysis of “Substance” in Tūsī's *Logic* and in the Ibn Sinian Tradition», en George F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, SUNY Press, 1975, p. 186.

«A possible philosopher is not a philosopher – nor a kind of philosopher, in the same sense in which a white horse is a horse and a kind of horse. Using Brentano’s distinction between determining and modifying predicates, one can say that ‘possible’ is not a determining predicate (as ‘red’ in ‘red flower’ is), but a modifying one (as ‘dead’ in ‘dead man’ is, to take one of Brentano’s examples)»⁴³⁵.

Agustín de Ancona ya había desarrollado hasta el extremo las posibilidades de ese argumento: «sicut homo mortuus non est homo, ita papa deprehensus in heresi non est papa, propter quod ipso facto est depositus»⁴³⁶.

También depende de Aristóteles la interpretación occidental de los naiyāyikas:

«According to Nyāya, the meaning of a word-token as used in a sentence is a particular as inhered in by an universal. In the sentence, ‘The tree is turning yellow’, the meaning of ‘tree’ is a particular substance inhered in by treeness, and the meaning of ‘tree’ is a particular substance inhered in by yellowness. (Nyāya, like Aristotle and, more recently, Stout, holds that the color or shape of a substance is a particular as the substance itself)»⁴³⁷

Matilal levanta el velo inmediatamente a continuación de donde lo dejamos:

⁴³⁵ J. N. Mohanty, *Logic, Truth and the Modalities: From a Phenomenological Perspective*, Dordrecht, Kluwer, 1999, p. 171.

⁴³⁶ Agustín de Ancona (Augustinus Triumphus), *Summa de ecclesiastica potestate*, Roma, Francisci de Cinquinis, 1479, q. 5, a. I, p. 50; modérese con Sto. Tomás de Aquino, *Expositio Peryermeneias*, lib. 2. l. 2 n. 8 [80486], ed. electrónica de Enrique Alarcón apud <http://www.corpusthomicum.org/>; cfr. Juan Buridano, *Iohannis Buridani tractatus de consequentiis*, ed. de Hubert Hubien, Lovaina, Universidad, 1976, 1.8.65, «Manifestum est etiam quod propter easdem causas non est consequentia formalis de “est” tertio adiacente ad “est” secundum adiacens. Quia non sequitur: Papa est mortuus; ergo papa est»; Juan Buridano, *Iohannis Buridani summulae de dialectica*, transcripción inédita de Hubert Hubien, ed. electrónica de Peter King apud <http://individual.utoronto.ca/pking/resources/>, 4.6.2, «Similiter etiam dicitur quod praedicta nomina uel participia, si sint adiectiue sumpta, ampliant dicto modo substantiua quibus apponuntur et subiecta de quibus coniunctum ex huius modi adiectiuo et substantiuo praedicatur. Unde haec conceditur ‘Aristoteles est homo mortuus’, licet Aristoteles non sit homo: ita etiam haec conceditur ‘equus est equus mortuus’, sed haec negatur ‘equus mortuus est equus’». Cfr., sobre fantasmas y sacrificios a antepasados, Angus Charles Graham, «The Logic of the Mohist Hsiao Ch’i», en *T’oung Pao Archives*, 51, 1964, p. 10; Benjamin Isadore Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Massachusetts, Universidad de Harvard, 1985, p. 21.

⁴³⁷ Mark Siderits, *Indian Philosophy of Language: Studies in Selected Issues*, Dordrecht, Kluwer, *Studies in Linguistics and Philosophy*, 46, 1991, p. 125.

«But ‘a red flower’ also denotes a composite concept analysable into flower as the qualificand and red-colour as the qualifier. The Indian logicians went much further. They analysed the concept denoted by ‘the flower’ (or ‘the creeper’) into a flower-individual (or, creeper-individual) as the qualificand, and the generic property flower-ness (or, creeper-ness, which is roughly equivalent to flower-universal (or, creeper-universal), as the qualifier. Using the expression $Q(xy)$ for “ x which is qualified by y ” {Note that $Q(xy)$ denotes a complex of terms and not a proposition. Alternatively, use might be made of restricted-variables, writing $Q(x,y)$ for the relation “ x is qualified by y ” and $\alpha xQ(x,y)$ for “an such that $Q(x,y)$ ” (cf. J. F. Staal, ‘Correlations Between Language and Logic in Indian Thought’, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 23)}, the first variable x standing for the qualificand and the second, y , for the qualifier, the structural analysis of the meaning of the sentence (9) [*rakta-puṣpavatī latā* “the creeper possesses (a) red flower”] can be given as: (10) $Q(Q(ab)Q(Q(cd)Q(ef)))$ {I offer this symbolic translation instead of a necessarily ghastly English translation of the Sanskrit expression: *raktatva-viśiṣṭam yad raktam tad-viśiṣṭam yat puṣpatva-viśiṣṭa-puṣpaṃ tat-prakāraṃ latātva-viśiṣṭa-latā-mukhya-viśeṣyakam jñānam*, “it is a cognition, whose chief qualificand is a creeper-qualified-by-creeperness, which creeper is qualified (also) by a flower-qualified by flower-ness, which flower is (again) qualified by red-colour, which red-colour is qualified by red universal}, where ‘a’, ‘b’, ‘c’, ‘d’, and ‘f’ stand respectively for a creeper, creeperness, a flower, flower-ness, red-colour, and redness i.e. red-universal»⁴³⁸.

Aristóteles, sin embargo, dice:

«Πότερον δὲ ταυτόν ἐστιν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον, σκεπτέον. ἔστι γὰρ τι πρὸς ἔργου πρὸς τὴν περὶ τῆς οὐσίας σκέψιν· ἕκαστόν τε γὰρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἢ ἐκάστου οὐσία. ἐπὶ μὲν δὴ τῶν λεγομένων κατὰ συμβεβηκὸς δόξειεν ἂν ἕτερον εἶναι, οἷον λευκὸς ἄνθρωπος ἕτερον καὶ τὸ λευκῷ ἄνθρωπῳ εἶναι (εἰ γὰρ τὸ αὐτό, καὶ τὸ ἄνθρωπῳ εἶναι καὶ τὸ λευκῷ ἄνθρωπῳ τὸ αὐτό· τὸ αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ λευκὸς ἄνθρωπος, ὡς φασίν, ὥστε καὶ τὸ λευκῷ ἄνθρωπῳ καὶ τὸ ἄνθρωπῳ· ἢ οὐκ ἀνάγκη ὅσα κατὰ συμβεβηκὸς εἶναι ταῦτα, οὐ γὰρ ὡσαύτως τὰ ἄλλα γίγνεται ταῦτα»⁴³⁹.

⁴³⁸ Matilal, «Indian Theorists...», pp. 386-387. Cfr. Sushanta Sen, *A Study of Universals, with Special Reference to Indian Philosophy*, (revisión de su tesis doctoral de 1966).

⁴³⁹ *Metaph.* 1031a.15-25. Cit. por Matilal, *The Navya-nyāya...*, p. 48, n. 12, presentándolo así: «This is something like the layman’s saying that a man and a white man are the same thing». Hubo un tiempo y un

No todos los determinantes son iguales. De hecho, parece ser que sólo el determinante de la negación destruye claramente⁴⁴⁰ la identidad; y, desde luego, no la rompen determinables accidentales y no esenciales, si se nos permite aristotelizar a Johnson. También los naiyāyikas hacen una distinción parecida. Matilal, en el comentario a la primera parte (*Abhāva-vāda*) del *Tattvacintāmaṇi* de Gaṅgeśa Upādhyāya dice:

«The Indian philosophers distinguish between *viśeṣaṇa* (an essential qualifier) and *upalakṣaṇa* (an adventitious qualifier). The former is an essential element of the thing qualified. Such a qualifier is referred to in the sentence “Look at the blue lotus”, for we are hereby directed to look at what is blue as well as a lotus. On the other hand, if someone says to me, “Look at the house where the crow is hovering; that is where Devadatta lives”, I am directed to look at a house, not, except by way of preliminary direction or indication, at a crow. The blue colour is an essential qualifier of the lotus, the crow is an adventitious (or indicatory) qualifier of Devadatta’s house. The problem, as will be apparent from the examples, bears superficial resemblance to the traditional problem of essential predication among some philosophers of the West»⁴⁴¹.

Pero Jonardon Ganeri matiza:

«Although formulated as a distinction between two kinds of qualifier (*prakāra*), the distinction between determiner (*viśeṣaṇa*) and indicator (*upalakṣaṇa*) is not an

lugar, sin embargo, en los que no era una cuestión tan lega que un hombre con color fuera un hombre, y el negro George Henry tenía que razonar así: «I want to ask you one more question. Will you please to travel the length and breadth of your city, and you will find horses of all shades and colors, and of different shape and style, presently you will throw your eyes on a black horse, and if you can prove to me and the world that he is not a horse, then sir, you can prove the black man is not a man, and the argument will be yours, and if not, sir, the argument is mine, and never let me hear any more arguments in your paper on the color line», George Henry, *Life of George Henry. Together with a Brief History of the Colored People in America*, Providence, H. I. Gould & Co., 1894, pp. 95-96. Naturalmente, el argumento de Gongsun Long no le serviría al racista, ya que si, así como un caballo blanco no es un caballo, un hombre de color negro no es un hombre, está claro que uno de color blanco tampoco.

⁴⁴⁰ Richard Sylvan no tan categórico: «For instance, where negation operates upon a statement, the negative may ordinarily be an opposite, reversal, rejection (*of an assertion*), denial (*of an affirmation*), exclusion, contradiction, converse, or even a refusal, deprivation, or, differently again, unreality or absence (and, less ordinarily, vacuity, nothingness, nihilism, etc.)», Richard Sylvan, «What is...», p. 299.

⁴⁴¹ Bimal Krishna Matilal, *The Navya-nyāya...*, pp. 117-118.

ontological one. It has little to do with either Aristotle's distinction between essential and accidental properties or the distinction between sortal and non-sortal properties. It is a distinction in the content of two sorts of discriminating knowledge»⁴⁴².

Wilhelm Halbfass va a la raíz:

«In its Western context, the problem of qualities and universals has a tradition that goes back to Plato's theory of ideas, or eidetic forms, and to Aristotle's criticism of it. In the Aristotelian scheme of ten categories, quality (*tò poiòn*) is usually listed as the second. Starting with H. T. Colebrooke, Western students of the Nyāya and Vaiśeṣika systems have noticed a basic analogy between *guṇa* and *poiòn*. However, the differences are at least relevant and obvious [...] When speaking about qualities, Aristotle does not normally distinguish between *poiòn* and the corresponding abstract noun *poiótēs*. If a terminological distinction is made, it does not refer to the separation of quality-particular and quality-universal as found in the Vaiśeṣika, but rather to the distinction between “qualified something” and “quality”»⁴⁴³.

Es una cuestión interpretativa de primer orden⁴⁴⁴. Para el caso de Dharmakīrti, John D. Dunne reconoce que «Although the interpretation we have just suggested indicates an inchoate accidental-essential distinction in Dharmakīrti's philosophy, that distinction remains vague and undeveloped»⁴⁴⁵.

⁴⁴² Jonardon Ganeri, *Semantic Powers: Meaning and the Means of Knowing in Classical Indian Philosophy*, Oxford, Universidad, 1999, p. 161.

⁴⁴³ Wilhelm Halbfass, *On Being and What There Is: Classical Vaisesika and the History of Indian Ontology*, Albany, SUNY Press, 1992, p. 128. Este es el texto de Colebrooke: «The *Sānc'hya*, as other Indian systems of philosophy, is much engaged with the consideration of what is termed the three qualities (*guṇa*): if indeed quality be here the proper import of the term; for the scholiast Capila understands it as meaning, not quality or accident, but substance, a modification of nature, fettering the soul; conformably with another acceptation of *guṇa*, signifying a cord», Henry Thomas Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, Londres, H. Allen & Co., 1837, 2 vols, I, pp. 248-249. Para el caso específico del Nyāya puede verse también a James Robert Ballantyne, «Substance (*dravya*), Quality (*guṇa*), Action (*karmma*), Community of properties (*sāmānya*), Difference (*viśeṣha*), Intimate Relation (*samavāya*), and Non-existence (*abhāva*), are the seven categories (*padārtha*)», James Robert Ballantyne, *Lectures on the Nyāya Philosophy: Embracing the Text of the Tarka Sangraha*, Allahabad, Misión Presbiteriana, 1849, p. 1.

⁴⁴⁴ Cfr. Karl Potter, «Are the Vaiśeṣika 'Guṇas' Qualities?», en *Philosophy East and West*, nº 4, 1954, pp. 259-264; Harsh Narain, «Finding an English equivalent for *guṇa*», en *Philosophy East and West*, nº 11, 1961, pp. 45-52.

⁴⁴⁵ John D. Dunne, *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*, Somerville, Wisdom Publications, 2004, p. 190.

Aunque consideran el color una determinación esencial, los naiyāyikas encuentran formas de predicar que «nīla-ghaṭa» es «ghaṭa» (“una jarra azul es una jarra”):

«Thus, the Navya-Nyaya rephrased such identity statements in terms of implication. Their basic principle became the following: “When we assert that some property p is attributable to a *viśeṣya* (an object mentioned without any qualification), we cannot at the same time deny that the same property p is attributable to the *viśiṣṭa* (the same object mentioned with some qualification). Compare “*viśeṣyavṛttidharmasya viśiṣṭānuyogikābhāvānaṅgikārāt*”, i. e., “(p) (p occurs in a pot \supset p occurs in a blue pot)”»⁴⁴⁶.

Aunque el argumento no sería válido para los lokāyatas⁴⁴⁷, es merecedor de más credibilidad que los neo-mohistas cuando dicen que “Un caballo blanco es un caballo. Montar un caballo blanco es montar un caballo” («白馬, 馬也, 乘白馬, 乘馬也») ⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ Bimal Krishna Matilal, *The Navya-nyāya...*, p. 48. Karl Potter, en su reseña a Daniel H. H. Ingalls, *Materials for the study of the Navya-nyāya Logic*, ed. de Walter Eugene Clark, Cambridge (Massachusetts), Universidad de Harvard, *Harvard Oriental Series*, 40, 1951, en *Philosophy East and West*, nº 4, 1954, p. 272, cit. en Matilal, *The Navya-nyāya...*, p. 48 (fue Ingalls el descubridor de esta paradoja), considera que se trata de una confusión de los naiyāyikas.

⁴⁴⁷ «There is another reason why the knowledge of an invariable relation cannot be established. Is it the cognition of a relation between a universal and a particular? If it be the cognition of a relation between two particulars, or between a universal and a particular? If it be the cognition of a relation between two universals, then that is incorrect for the universal itself is not demonstrated (*anupapatti*). Then it is not demonstrated has already been shown. Nor is it possible to conceive of such a relation subsisting between a universal and particular object because of the indemonstrability [or impossibility, *asambhavāt*] of universals», Jayarāśi Bhaṭṭa, *Tattvopaplasimha*, cap. VII, trad. de S. N. Shastri, S. K. Saksena y S. C. Chatterjee, en Sarvepalli Radhakrishnan/ Charles A. Moore, *A Sourcebook...*, p. 237.

⁴⁴⁸ *Mo Zi*, 11/8B/10 en Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 137, n. 13. Añade: «It is not, therefore, a direct criticism of the thesis about the white horse, although by using this illustration the author is no doubt taking the opportunity to show us that he repudiates the sophistry». Ian Johnston piensa en cambio que «It is, moreover, notable, that this presumed response is in the nature of a peremptory dismissal rather than a reasoned refutation» (estamos de acuerdo), lo que no le impide, por otro lado, llamar la atención sobre la tesis de Wu Feibai, *Zhongguo gu Mingjia yang*, Beijing, Zhongguo Tiedao, 1983, pp. 548-555, según la cual el argumento de Gongsun Long sería «a response to earlier views, there being a progressive recognition of the difference between general and specific names (gongming and bienming). Important in this presumed sequence are Mencius VIA.3 and 4, C&Es B3 and B67 [...]», Ian Johnston, «The Gongsun Longzi...», p. 284. Para Kuang-Ming Wu la falacia que se quiere confutar es otra: «Mo Tzu said that although riding a white horse is to ride a horse because a white horse is a horse, it is inadmissible to say riding in a carriage is to ride in wood because carriage is wooden. For the relation between “white horse” and “horse” is not analogous to

Una interpretación de por qué un caballo blanco no es un caballo basada en la determinación hace agua por todos lados, y no la salva ni el recurso a la raíz aristotélica y a las distinciones entre “esencia” y “accidente” o entre “potencia” y “acto”⁴⁴⁹, ni la proyección en las nociones de “Begriff” y “Gegenstand” según Frege⁴⁵⁰, ya que «die Stadt Berlin eine Stadt und der Vulkan Vesuv ein Vulkan ist»⁴⁵¹ y sólo «der Begriff *Pferd* ist

that between “wooden carriage” and “carriage”. This is an exposure of the fallacy of false analogy», Kuang-Ming Wu, *On Metaphoring: A Cultural Hermeneutic*, Leiden, Brill, 2001, p. 47. Graham, para quien «The message of *Names and Objects* is more like Wittgenstein’s than Aristotle’s» (Charles Angus Graham, *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Open Court, 1989, p. 153) advierte: «One has the impression that is less obvious in Chinese than in English that “horse” has a wider scope than “white horse”, so that one may easily understand the importance of the sophistry in stimulating inquiry into the varying scope of names. Admittendly the English “A white horse is a horse” and “White horses are horses” could be taken in as affirming identity; number and the articles do not expose the distinction between identity and class inclusion» (Charles Angus Graham, *Studies...*, p. 180), advertencia que nos recuerda formalmente a esta otra de Matilal: «Thus the notation ‘ $Q(Q)(Pot\ Potness)Q(Blue\ color\ Blueness)$ ’ would not appear as meaningless under my reading, which is ‘The pot which is qualified by potness and by blue-color, which (blue color) is, in its turn, qualified by blue-ness’. Admittendly the above is cumbrous in English (and it would be almost similarly in Sanskrit). But it seems unavoidable because we are trying here to expose the structure to a cognitive state, however, is quite simple and innocent-looking, viz., ‘The pot is blue’, although it involves an assertion element which cannot be easily separated from it» (Matilal, *Epistemology...*, p. 95) y por su fondo a esta otra de Frege: «Wie schon gesagt: ich wollte nicht definieren, sondern nur Winke geben, indem ich mich dabei auf das allgemeine deutsche Sprachgefühl berief. Es kommt mir dabei vortrefflich zustatten, daß der sprachliche Unterschied so gut mit dem sachlichen übereinstimmt. Beim unbestimmten Artikel ist wohl überhaupt keine Ausnahme von unserer Regel anzumerken, es wären denn altertümliche Formeln, wie “ein edler Rat”. Nicht ganz so einfach liegt die Sache beim bestimmten Artikel, besonders im Plural; aber auf diesen Fall bezieht sich mein Kennzeichen nicht. Beim Singular ist die Sache, soviel ich sehe, nur dann zweifelhaft:, wenn er statt des Plurals steht, wie in den Sätzen: “der Türke belagerte Wien”, “das Pferd ist ein vierbeiniges Tier”», Gottlob Frege, «Über Begriff und Gegenstand», en *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, nº 16, 1892, pp. 195-196.

⁴⁴⁹ Guillermo de Ockham dice «Sicut si nullus homo sit albus, haec est vera ‘homo albus non est homo’, et tamen subiectum pro nullo supponit, quia nec pro substantia nec pro accidente» (*Summa totius Logicae*, II, 3); en cambio, Matilal predica: «Unlike Plato’s universals or ideas, according to Nyāya, is not a denizen of another, more real, world, i.e., not the creative archetype of the existent cows. Cowness is more like an Aristotelian universal which can be predicated of many. Cowness is timeless, i.e., permanent, but is manifested in a cow. If all cows are destroyed, where would cowness go? An Aristotelian can get around this difficulty by resorting to the doctrine of potentiality and actuality», Matilal, *Epistemology...*, p. 71.

⁴⁵⁰ Mete a Frege en estas cuestiones Han-liang Chang, «Controversy over Language: Towards Pre-Qin Semiotics», en *Tamkang Review*, vol. 28, nº3, 1998, p. 9 y ss.

⁴⁵¹ Gottlob Frege, «Über Begriff...», p. 197.

kein Begriff»⁴⁵² (reconociendo la paradoja propuesta por Benno Kerry), debido a la particular naturaleza de *Begriff*⁴⁵³. Fundamentalmente, estas proyecciones no funcionan porque (y en esto volvemos a la cuestión de la esencia y el accidente y al procedimiento de usar nuestro objeto de estudio como método) no se ajustan a la definición de *upāmana* según los naiyāyikas tal como la presentan Moore y Radhakrishnan: «*Upāmana* is a comparison or analogy by which we gain knowledge of a thing from its similarity to another. The similarity should be essential, not superficial»⁴⁵⁴. Y en estas comparaciones entre Aristóteles, Gongsun Long y los naiyāyikas no está claro algo tan notoriamente esencial y substancial como son los conceptos de esencia y substancia.

Jules Barthélémy Saint-Hilaire podría soltarnos otra vez el dicterio que fulminó contra William Jones (quien pretendía que Calístenes le había explicado la filosofía nyāya a Aristóteles, al regreso de su viaje –regreso que por otra parte no se produjo–): «le Nyaya et l’Organon n’ont aucun rapport, et que si l’on a parlé de leur ressemblance, c’est qu’on ne connaissait ni l’un ni l’autre, et qu’on jugeait sans avoir jamais vu les pièces du procès»⁴⁵⁵.

B) “CABALLO BLANCO” NO ES “CABALLIDAD”

Quizá sería más útil seguir el camino ascendente hasta el divino Platón, como hace, por otra parte, Richard Sylvan:

«Items that are both one and many have been recognised –often as a puzzling, even paradoxical– since ancient classical times, prominent among them both set-like objects such as manifolds, wholes, classes and aggregates, and also, what is different, universals

⁴⁵² Gottlob Frege, «Über Begriff...», pp. 196-197.

⁴⁵³ ¿Quién al oír aquel vulgar sophisma: *Mus est vox monosyllaba, sed vox monosyllaba non manducat caseum: ergo mus non manducat caseum*, no conocerá, que es un modo de argüir defectuosísimo, y se reirá de el que lo propone? Pero no sabrá decir, que el vicio que tiene es la variación de suposición», Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro Crítico Universal*, VII, 1736, Madrid, Real Academia Española, 2003, p. 287. Cfr. Ernstjoachim Vierheller, «Object Language and Meta-Language in the Gongsun-long-zi», en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 20, nº 2, 1993, pp. 181-210.

⁴⁵⁴ Sarvepalli Radhakrishnan/ Charles A. Moore, *A Source Book in Indian Philosophy*, Nueva Jersey, Universidad de Princeton, 1957, p. 357.

⁴⁵⁵ En Jean Chrétien Ferdinand Hoefler, *Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu’à nos jours, avec les renseignements bibliographiques et l’indication des sources à consulter*, París, F. Didot, 1858, XXI, s. v. «Gotama», col. 388.

such as attributes and forms. Of course negation is not a set or any such set-like item though its determinates form a class. Further, determination is a different kind of relation from the converse of membership. However determinables *are* more like Platonic forms; logical determinables are universals of a kind, which their determinates do resemble, somewhat as exemplars resemble forms (though without problematic participation relations»⁴⁵⁶.

No han faltado, desde luego, las interpretaciones platónicas de Gongsun Long. En 1947 exponía Fung Yu-Lan:

«Thus Kung-sun Lung argued that “a white horse is not a horse”, and that “hardness and whiteness are unrelated”, and in these “*pai ma*” (white horse), “*ma*”, (horse), “*chien*” (hard or hardness), “*pai*” (white or whiteness) indicate the universal. A universal is what a name (term) indicates. Thus he uses *chih* (a finger) and *chih* (an idea or concept) are interchangeable. According to this explanation, when Kung-sun Lung mentions *chih* (finger) the meaning is really that of “concept” or “idea” in Western philosophy. This “idea” is not the subjective idea but the objective, the platonic idea»⁴⁵⁷.

Joseph Needham da el valor de “universal” a *zhi*, y lo proyecta en su interpretación de Yang Hui: «Whether or not a coincidence, this, it will be remembered, is the same term which the School of the Logicians in the -3rd century had used for ‘universals’. I do not know whether the *Kungsun Lung Tzu* would have been available to Yang Hui»⁴⁵⁸. La interpretación platónica se aceptó en la URSS:

«Muchos pensadores de la antigua China se interesaron por la solución del problema lógico acerca de la relación entre el concepto («el nombre») y la realidad. Mo Ti, *Siun-tsé* y otros consideraban que los conceptos son un reflejo de los fenómenos y cosas objetivos. Da una explicación idealista del problema, Hunsun Lun, quien alcanzó notoriedad por sus exposiciones que recuerdan las *aporías de Zenón*, así como por entender con un criterio en extremo absoluto el concepto y separarlo de la realidad. Su

⁴⁵⁶ Richard Sylvan, «What is...», p. 300.

⁴⁵⁷ Fung Yu-Lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, Oxford, Routledge, 2005, p. 53.

⁴⁵⁸ Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, III, Cambridge, Universidad, 1995 (reimp. de la ed. de 1959), p. 104, n. c.

doctrina sobre los «nombres» tiene mucho de común con la doctrina de las «ideas» de Platón⁴⁵⁹.

Es una idea comúnmente admitida en nuestros días por muchos autores no sinólogos: se ve entre historiadores del Derecho⁴⁶⁰ o de la Ciencia⁴⁶¹. Chung-ying Cheng dedica un todo un epígrafe a las «Platonistic tendencies in Gongsun Long»⁴⁶². Xing Lu escribe:

⁴⁵⁹ Mark Moisevich Rosental/ Pavel Fedorovich Iudin (eds.), *Diccionario filosófico*, trad. de Augusto Vidal Roget (que ha creído que la *F*- inicial del nombre del filósofo estaba por una aspirada), Montevideo, Editorial Pueblos Unidos, 1965, ed. electrónica como *Diccionario soviético de filosofía* apud <http://www.filosofia.org/enc/ros/ros.htm>, s.v. «Filosofía».

⁴⁶⁰ Gray L. Dorsey, *Jurisculture: China*, Nueva Brunswick, Universidad Estatal de Nueva Jersey, 1993, p. 102: «This or that white horse is a manifestation of the universal “white” (color). It is clear, therefore, that Gongsun Long’s names (universals) were not the ideal entity –the perfect millet, Ma, father, son, friend, or horse– toward which every actuality bearing that name should move or be moved. The names (universals) of the Logicians were qualities –shape, color, hardness, softness, wetness, dryness– which could combine and manifest themselves in various actualities (particulars)»

⁴⁶¹ Lewis Samuel Feuer, *Varieties of Scientific Experience: Emotive Aims in Scientific Hypotheses*, Nueva Brunswick, Transaction Publishers, Rutgers-Universidad Estatal de Nueva Jersey, 1995, pp. 108-109, «There have been Chinese philosophers who developed doctrines akin to those of classical Western philosophy. Kung-sun Lung, early in the third century B.C., elaborated a doctrine, for instance, which was very much like the Platonic theory of universals. His word “chih”, which meant “pointers”, conveyed a notion similar to “universals”. Kung said: “Things in every instance involve universals, but universals do not point to the material world. If there were no universals, things could not be described as ‘things’... The fact that the material world has no universals springs from each single thing having a name. A name is itself not a universal”. (9, pp. 125-126). And there have been Chinese philosophers such as Mo Ti, who formulated an empirical outlook: “The words of our Master Mo: the universally true way of learning by investigation whether a thing exists or not, is, without question, by means of the actual knowledge (on the evidence) of everybody’s ears and eyes. If it has been heard and seen, then is undoubtedly to be taken as existing. If no one has heard of it or seen it, then is undoubtedly to be taken as non-existing” (9, p. 51)».

⁴⁶² En «The Establishment of the Chinese Linguistic Tradition/ Die Anfänge der Sprachwissenschaft in China/ La constitution de la tradition linguistique chinoise. Classical Chinese philosophies of language: Logic and ontology», en Sylvain Auroux/ E.F.K. Koerner/ Hans-Josef E. Niederehe/ Kees Versteegh, *History of the Language Sciences/ Geschichte der Sprachwissenschaften/ Histoire des sciences du langage. An International Handbook on the Evolution of the Study of Language from the Beginnings to the Present/ Ein internationales Handbuch zur Entwicklung der Sprachforschung von den Anfängen bis zur Gegenwart/ Manuel international sur l’évolution de l’étude du langage des origines à nos jours*, Berlín, Walter de Gruyter, 2000, I, pp. 19-36, pp. 30 y ss.

«Gong-Sun Long (328-295 B.C.E.), a scholar from the school of Mingjia, held that the world was made known only through language, asserting that perceptions were shaped through names and concepts. Like Plato, he warned that one could easily form a mistaken perception of reality if one were to equate the conceptual world with the real world (Gong-Sun, *zhiwu lun*, 1986, 54)»⁴⁶³.

Llegar hasta Platón nos aboca a discusiones interesantes, como era de esperar. La primera es la del dualismo, característicamente platónico. Lo dual se ha dejado sentir en todas las interpretaciones presentadas hasta ahora: género y especie, realismo e idealismo, determinables y determinantes, esencia y accidente, potencia y acto⁴⁶⁴, materia y forma⁴⁶⁵. Incluso cuando en Aristóteles no son dicotomías sino tricotomías, o sistemas pentádicos, como aquel mismo en el que se incluyen las nociones de género y especie:

«The words genus, species, etc., are therefore relative terms; they are names applied to certain predicates, to express the relation between them and some given subject: a relation grounded, not upon what the predicate *connotes*, but upon the class which it *denotes*, and upon the place which in some given classification that class occupies relatively to the particular subject»⁴⁶⁶.

⁴⁶³ Xing Lu, *Rhetoric of the Chinese Cultural Revolution: The Impact on Chinese Thought, Culture, and Communication*, Columbia, Universidad de Carolina del Sur, 2004, p. 31.

⁴⁶⁴ «Before constructing substances Kung-sun Lung distinguished between accidental and essential beings and between actual and potential beings. He showed that particular things such as a horse, a yellow horse, a white stone are beings in an accidental sense, while universals both as classes (such as horse, stone) and qualities (such as hardness, whiteness) which are separated from particular things are beings in an essential sense», Zhou Changzhong, «The Kung-Sung Lung Tzu and Western Philosophy of Language», en Wang Miaoyang/ Yu Xuanmang/ George F. McLean (eds.), *Cultural Heritage and Contemporary Change Series III. Asia*, vol. 10, *Chinese Cultural Traditions and Modernization. Chinese Philosophical Studies*, Shanghai, Academia de Ciencias Sociales de Shanghai, 1997, ed. electrónica apud <http://www.crvp.org/book/Series03/III-10/contents.htm>, cap. XIII.

⁴⁶⁵ «Namentlich was hier das Wichtigste ist und den Chinesen zu hoher Ehre gereicht, “materialen und formalen Wörter”», Heymann Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft...*, I, p. 27 (el origen último de esta afirmación está en la distinción entre palabras “vivas” y “muertas” por Joseph-Marie Henri de Premare, *Notitia linguae Sinicae*, Hong-kong, Missions étrangères, 1893, p. 36, 1ª ed. de 1727, cit. en R. H. Robins, *Breve historia...*, p. 110).

⁴⁶⁶ Mill, *System of Logic*, I, p. 162, cit. en George Henry Lewes, *The Biographical History...*, p. 258; cfr. Anónimo, *De universalibus “Circa”*, en *Corpus Thomisticum*, ed. electrónica de Enrique Alarcón, Pamplona, Universidad de Navarra, 2006, apud <http://www.corpusthomicum.org/>, «Animal ergo in quantum est

De hecho, los géneros y especies linneanas también se incluyen en un sistema pentádico, relativo y correlativo:

«METHODUS, anima Scientiae, indigitat, primo intuitu, quodcunque Corpus naturale, ut hoc corpus dicat proprium suum Nomen, & hoc nomen quaecunque de nominato corpore beneficio seculi innotuere, ut sic in summa confusione rerum apparenti, summus conspiciatur Naturae ordo. Systema apte quinquies tantum subdividitur: sic *Classis, Ordo, Genus, Species, Varietas. Genus summ. G. intermedium, G. proximum, Species, Individuum. Provinciae, Territoria, Paoeciae, Pagi, Domicilium. Legiones, Cohortes, Manipuli, Contubernia, Miles. Nisi enim in ordines redigantur et veluti in castrorum acies distribuantur, tumultu et fluctuatione omnia perturbari necesse est* (r).»⁴⁶⁷.

También de las dicotomías chinas surge un desarrollo pentádico⁴⁶⁸. Pero no deja de ser importante el número dos. Según Gray L. Dorsey, «Following the dual symmetry of Chinese logic, Gong-sun Long said that in opposition/interaction with concrete, particular entities, which had shapes and features, were names, which were abstract and universal, and beyond shapes and features»⁴⁶⁹. Para Fai Dainian,

«The epistemic framework of complementarity is a new form of realism with some elements of dialectics and someone think it may have some similarities with some ancient Chinese philosophical doctrines. A leader of the School of the Names, Gong-sun Long (c320B.C.-c250B.C.) expressed his doctrine of the separation of hardness and whiteness [...]. Someone think this doctrine and the Taoist Tao of Yin and Yang seem similar to Bohr's notion of complemetarity. However, hardness and whiteness of a stone,

animal, nec est genus nec species nec individuum, nec unum nec multa quantum de se est, licet concomitetur illud esse aliquod illorum de necessitate».

⁴⁶⁷ Carlos Linneo (Carl von Linné), *Caroli a Linné, Equitis Aur. de Stella Polari, Archiatri Regii, Med. & Botan. Profess. Upsal., Acad. Paris. Upsal. Holmens. Petropol. Berol. Imper. Lond. Angl. Monspel. Tolos. Florent. Edinb. Bern. Soc. Systema Naturae per Regna Tria Naturae, Secundum Classes, Ordines, Genera, Species, cum Characteribus, Differentiis, Synonimis, Locis*, Holmia, impensis Laurentii Salvii, 1766 (12ª ed.), p. 13.

⁴⁶⁸ Marcel Granet, *La pensée...*, pp. 72 y ss.

⁴⁶⁹ Gray L. Dorsey, *Jurisculture*, p. 103. Bo Mou pone de relieve los pares 太極, 陰陽, y 五行, «which constitute the basic lexicon (vocabulary) of Chinese metaphysical systems as found in the early Confucianists, the early Daoists, and Neo-Confucianists» (Bo Mou, «The Structure of the Chinese Language and Ontological Insights: a Collective-Noun Hypothesis», en *Philosophy East and West*, vol. 49, nº 1, enero de 1999, p. 46).

Yin and Yang, coexist and can be observed at the same time, while the two aspects of complementarity do not. This is the essential distinction between Bohr's notion of complementarity and these two ancient Chinese doctrines»⁴⁷⁰.

Curiosamente, además, Lisa Ann Raphals le critica a Gongsun Long su su falta de dualismo: «In contrast to both Confucians and such dialectician allies as Gongsun Longzi, the Neo-Mohists are in position to distinguish clearly knowledge of names from knowledge of things, and they care more about the latter than the former»⁴⁷¹.

Aunque el estado más evolucionado es la tricotomía alcanzada en Grecia:

«Stoic semantics rest upon a fundamental distinction among three things: (1) the linguistic sign or sound, *e.g.*, the name "Dion", (2), the existent object denoted by the sign, which in this example would be Dion himself, and (3) the meaning of the sign. The first two of these three things are always bodies, say the Stoics, but the third factor is not a body»⁴⁷².

Pero nada de lo que hemos mencionado puede en realidad calificarse de dualismo:

«Robert Brandom (1994) makes a helpful distinction between *distinctions* and *dualisms*. A distinction becomes a dualism when accounts of it entail that one cannot explain the relation of the two elements in terms of something common. Explaining the interaction between the two realms typically becomes a philosophical puzzle. Classical mind-body metaphysics is such a dualism; transcendent supernaturalism, Plato's theory of forms, Kantian noumena-phenomena, and the like are other familiar examples. Common-sense distinctions, however, such as male-female, old-young, living/non-living etc. are distinctions, not dualisms. Notoriously, Chinese metaphysics lacks much evidence of the Indo-European mind-body dualism and (somewhat more controversially) has little or no transcendent supernaturalism. If these anti-dualist characterizations are correct, then we can describe Chinese metaphysics as 'monist' while accepting that they are committed to

⁴⁷⁰ Fai Dainian, «Niels Bohr and Realism», en Robert S. Cohen/ Qiu Renzong/ Risto Hilpinen (eds.), *Realism and Anti-Realism in the Philosophy of Science: Beijing International Conference, 1992*, Dordrecht, Kluwer, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 169, 1996, p. 286.

⁴⁷¹ Lisa Ann Raphals, *Knowing Words: Wisdom and Cunning in the Classical Traditions of China and Greece*, Cornell, Universidad, 1992, pp. 63-64. Cfr. Jean Paul Reding, «Gongsun Long on what is...», p. 204, n. 20. «Note also that for the Later Mohists there is an essential difference between knowing a name and knowing an object (see propositions)».

⁴⁷² Benson Mates, «Ancient Logic», p. 319.

many ordinary *distinctions*. I think Daoists not only accept this conception, as naturalists, they rely more strongly on it than most other ancient schools»⁴⁷³.

Incluso puede ponerse en duda el dualismo y el platonismo de Platón:

«Dans ce doublé psyché/soma (psychique/somatique), une sorte de grande répartition s'est faite. Bien sûr, quand on dit que l'Occident est dualiste, par référence à ce que serait la tradition du Moyen-Orient, il faut être prudent. Puisqu'on sait bien que, si la distinction dualiste psyché/soma est si importante, si prégnante, on sait bien aussi que l'Occident n'a cessé de vouloir dépasser cette opposition. Et Platon le premier, pendant le temps qu'il organise la séparation, ne cesse de penser comment allier l'un et l'autre. C'est vrai de tous nos grands dualistes européens, Platon d'abord, mais Descartes tout autant. On ne sort pas de ce geste. Je précise cela, parce que c'est trop facile de dire: l'Occident est dualiste et l'Orient serait dans une sorte d'immédiateté de la pensée qui aurait évité les grands découpages. Cela, j'y crois plus. Car, au fond, je ne connais pas plus antiplatonicien que Platon, et le Descartes qui sépare l'âme et le corps dans *Les Méditations métaphysiques* est le même qui, dans la *Correspondance avec Elisabeth*, pense tout autrement. Ce n'est pas qu'il pense autrement, c'est que la pensée philosophique -et c'est ce qui est beau en elle- essaie des positions. Elle a essayé effectivement la position dualiste et elle en a tiré des usages. Mais on n'est pas si bête, on a très bien su aussi qu'il fallait penser le rapport des deux, ce qui était difficile. Descartes là-dessus est exemplaire. Je ne réduirais donc pas la pensée européenne à ce dualisme primaire, même si je pense qu'elle s'est donné une commodité essentielle, en distinguant, de façon opérationnelle, l'âme d'un côté, le corps de l'autre»⁴⁷⁴.

Lo que importa tanto en Platón, heredero de los pitagóricos, como en los chinos⁴⁷⁵ no es el dos, sino el número. Véase a Pedro San Ginés Aguilar:

⁴⁷³ Chad Hansen, «Guru...», p. 139. Para el dualismo en la doctrina Nyāya, cfr. Kisor Kumar Chakrabarti, *Classical Indian Philosophy of Mind: The Nyaya Dualist Tradition*, Albany, SUNY Press, 1999. Cfr. tb. Theodor Ippolitovich Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1993, I, p. 479.

⁴⁷⁴ François Jullien, «Philosophie et sinologie. Entretien avec François Jullien», en *Revupsy*, nº 1, marzo de 2003, ed. electrónica apud <http://www.upsy.net/spip/>, p. 3.

⁴⁷⁵ Ugo Pagallo, «Plato's Daoism and the Tübingen School», en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 32, nº 4, 2005, pp. 597-613. Empieza su comparación citando a Giovanni Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milán, Rizzoli, 1998, pp. 158-159, diciendo que «on every occasion Plato's one is mentioned you should think of *yang*, and *vice versa*, of *yin* every time the infinite Dyad is brought up» (p. 599).

«La armonía del hombre se encuentra en la redefinición permanente del Tao que surge de las contradicciones infinitas del *Ying* y del *Yang*, que son conceptos abstractos que podríamos definir, en nuestros días, dentro de las incógnitas x o y , o, como hace el pensador norteamericano Peirce (1839-1914), cuyas tesis coinciden fundamentalmente con los principios antiguos chinos en su trinomía: uno, dos, tres»⁴⁷⁶.

Otras cuestiones suscitadas por la comparación con Platón revisten aspectos puramente lingüísticos. Si lo que quiere decir Gongsun Long es que un caballo blanco no es la “caballidad”, nos encontramos con un problema. ¿Hay una forma de decir “caballidad” en chino? Encontramos nombres abstractos en griego⁴⁷⁷; los hay, sin duda, en sánscrito y en latín. Podría pensarse que desmesuras como las de los *naiyāyikas* o los *ocamistas*⁴⁷⁸ son

⁴⁷⁶ Gongsun Long, *Libro...*, p. 13. Cfr. Jean Paul Reding, «Gongsun Long on what is...», «Note also that for the Later Mohists there is an essential difference between knowing a name and knowing an object (see propositions A80 and B48)».

⁴⁷⁷ Rodríguez Adrados, siguiendo a Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, París, 1933, «El desarrollo en jónico y luego en ático, sobre todo entre los filósofos, de los distintos sufijos de abstracto o nombre de acción en -ία, -σις, -ος, -μα, -σύνη, -τητ-, etc. A veces con valores prácticamente sinónimos (πάθημα y πάθος, ἀπολόγημα y ἀπολογία), a veces con oposiciones claras (δίδαγμα y δίδαξις, ποίημα y ποίησις; resultado y acción). Los poetas prefieren -σύνη, los filósofos -τητ, los médicos -σις para designar las enfermedades o sus síntomas», Francisco Rodríguez Adrados, *Historia de la lengua...*, p. 155. Chad Hansen advierte: «Plato did not have *-ness*, or *-hood* or *-ity* forms either. He used classical Greek in a novel ways to generate a novel philosophical theory», Chad Hansen, *Language...*, p. 41. Cfr. no obstante Plat. *Phaed.* 78c-e, 104a y *Resp.* 596a.

⁴⁷⁸ «Isto secundo modo intendo uti in isto capitulo, et in multis aliis, hoc nomine ‘synonyma’. Et dico quod concretum et abstractum quandoque sunt synonyma, sicut secundum intentionem Philosophi ista nomina sunt synonyma ‘Deus’ et ‘deitas’, ‘homo’ et ‘humanitas’, ‘animal’, ‘animalitas’, ‘equus’ et ‘equinitas’. Et hinc est quod multa nomina habemus consimilia concretis talibus, non tamen abstractis consimilia. Quamuis enim frequenter ponant hoc nomen ‘humanitas’ et hoc nomen ‘animalitas’ et quandoque hoc nomen ‘equinitas’ quae, correspondent quasi abstracta istis nominibus ‘homo’, ‘animal’, ‘equus’, tamen raro uel numquam inueniuntur talia nomina ‘bouinitas’, ‘asineitas’, ‘caprineitas’, ‘albedineitas’, ‘nigredineitas’, ‘coloreitas’, ‘dulcedineitas’, quamuis istis nominibus ‘bos’, ‘asinus’, ‘capra’, ‘albedo’, ‘nigredo’, ‘color’, ‘dulcedo’ frequenter utamur. Immo sicut apud antiquos philosophos ista nomina sunt synonyma ‘calor-caliditas’, ‘frigus-frigiditas’, ita ista erunt synonyma apud eos ‘equus-equinitas’, ‘homo-humanitas’. Nec in talibus curabant distinguere inter nomina concreta et abstracta quantum ad significationem, quamuis unum illorum haberet plures syllabas et formam abstractorum primo modo dictorum et aliud non, sed magis formam concretorum primo modo dictorum. Nec tali diuersitate talium nominum utebantur nisi causa ornatus locutionis uel aliqua alia causa accidentali, sicut nec nominibus synonymis», Guillermo de Ockham, *Summa totius logicae*, I, 6.

flora cadavérica nacida del uso de una lengua muerta, como quiere el Brocense⁴⁷⁹. Pero en realidad en sánscrito no se dan sino usos filosóficos de realidades lingüísticas preexistentes⁴⁸⁰ y, en latín, calco del árabe, una lengua viva que quiere ahormarse artificialmente al griego⁴⁸¹.

Cualquier lengua puede ahormarse a cualquier artificio mental⁴⁸². No es una cuestión de capacidad, sino de voluntad, como ha sabido ver Chad Hansen⁴⁸³. En el caso de Gongsun Long, sólo podemos decir, con él, que «If the abstract and nominalist interpretations turn out to be *equally plausible*, other things considered, then these considerations argue for opting for the nonabstract interpretation as more consistent with the nature of the language»⁴⁸⁴.

⁴⁷⁹ «Obiectio secunda. Propter crebras in uariis disciplinis disputationes latino sermone assidue loquendum. Responsio. Serias et graues disputationes literis, non uentis, debere mandari quis est qui ignoret, nisi clamorus disputator aut cerebrus uociferator? An ideo semper assuescendum est loquela, ut postea dicamus *noleitas, uoleitas, et per modum praeteritionis, dico quod, et nota quod Pappa habet aures?* Quod sit talis urgeat necessitas, qui latine scripserit, blaterones superauit», Francisco Sánchez de las Brozas, *El Brocense, Minerva sive de causis linguae latinae*, ed. de E. Sánchez Salor y C. Chaparro Gómez, Cáceres, Institución Cultural El Brocense, 1995, ed. electrónica apud <http://iessapostol.juntaextremadura.net/latin/minerva/>, IV, 11, «Qui latine garrunt corrumpunt ipsam latinitem».

⁴⁸⁰ «The general concept of quality was assumed by Kātyāyana when he explained the rule 5.1.119 of Pāṇini by saying that suffixes like ‘-tva’ and ‘-tā’ were expressive of quality (*guṇa*). Suffixes ‘-tva’ and ‘-tā’ are comparable to English abstract suffixes like ‘-ness’ and ‘-ity’. According to Kātyāyana, if *y* is a quality which is possessed by a substance *A* and if, because of *A*’s possession of *y*, *A* is expressed by the word ‘*X*’, then the word ‘*X-tva*’ or ‘*X-tā*’ (comparable to ‘*X-ness*’ in English) will denote the quality *y*. This statement of Kātyāyana presupposes, according to Helārāja, the definition of quality as that which is dependent on some substance as its substratum», Matilal, *Epistemology...*, p. 101.

⁴⁸¹ Cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, ed. de Josep-Maria Terricabras, Madrid, RBA, 2005, IV, *N-R*, s.v. «quiddidad», pp. 2971 y ss.

⁴⁸² Chad Hansen continúa hablando de Platón: «Someone generating a similar theory for Chinese would have used Chinese in novel ways in the context of presenting his theory. The absence of a *-nesslike* suffix does not prove that there was no theory [...]», Chad Hansen, *Language...*, p. 41. De la abstracción hace el tema de su tesis Jochen E. Kandel, *Die Lehren des Kung-sun Lung und deren Aufnahme in der Tradition: ein Beitrag zur Interpretationsgeschichte des abstrakten Denkens in China*, disertación leída en la Universidad de Heidelberg en 1976.

⁴⁸³ «The question is not what language *can* do, but what theories *do* do. Classical Chinese philosophical theories had no roles for abstractions», Chad Hansen, *Language and Logic...*, p. 37.

⁴⁸⁴ Chad Hansen, *Language...*, p. 41-42. Va más lejos: «Paradoxically, the key feature of Chinese language that is usually appealed to in postulating Kung-sun Lung’s discovery of abstractions is the *lack* of the grammatical features which motivated such a discovery in the West, namely, the lack of plural and abstract

C) “CABALLO BLANCO” NO ES “CABALLABILIDAD”

Chad Hansen recurre a Quine para hacer ver la dificultad de la traducción, y parafrasea el famoso paso del *gavagai*⁴⁸⁵: «*ma* 馬 could be in a dictionary as “horse”, “horse-stages”, “collection-of-horse-parts”, “bit-of-horse-stuff”, “instance of horseness”, “concrete horse-essence”, and so on»⁴⁸⁶.

Quine, por su parte, no tiene mayor problema en resolver así el caso del caballo:

«Thus “Every horse that is white is a horse” counts as logically true because it is an instance of the valid logical form “Every *A* that is *B* is an *A*”. Our definition of logical truth, that is, of which truths to count as logical, depends thus on a notion of logical form, which depends in turn on some enumeration of the logical particles. We noted “every”, “that”, “is”, and “an”; others are “and”, “or”, “not”, “if”, “but”, “some”. Care must be taken, however, not to abuse the logical forms. “Every *A* that is *B* is an *A*” may be all very well, but its variant “Every *BA* is an *A*”, as in “Every white horse is a horse”, skirts pitfalls. What are we to say of “Every expectant mother is a mother”, or “Every intellectual dwarf is a dwarf”? In view of such examples, and for the sake in general of a streamlined theory and an efficient technique, it is customary in logic to paraphrase the

inflections for Chinese nouns. This lack is treated as evidence that Chinese nouns ambiguously correspond to English singular, plural, and abstract terms, and that Kung-sun Lung discovered this fact (supposedly without discovering English). On the contrary, as argued earlier, those grammatical features are precisely what would explain a radically nominalistic Chinese approach to semantics and ontology. Accordingly, they are evidence that the passage is best interpreted nominalistically», Chad Hansen, *Language and Logic...*, p. 143. Sobre el nominalismo de Gongsun Long Hansen advierte: «Thus Graham is surely correct that the dialectical thinkers’ use of nominals is always concrete. But in saying that the reference is always to concrete *particulars* he unconsciously assimilates Chinese nominalism to Western *traditional* nominalism. And that form of nominalism could only occur in a tradition that had Platonism. That tradition still appeals to “abstract ideas” or “general ideas” in semantic explanations. General ideas still correspond to general terms (common nouns). The traditional Western nominalist differs from the Platonist in refusing to reify the semantic notions (except as mental entities). Abstract ideas are held to exist only in the mind. This leads to private language and solipsism problems in the tradition. Chinese nominalism is of a much more radical sort (as Graham, in fact, repeatedly notes) in that the thinkers not only do not reify such notions, but never even seem to consider them», Chad Hansen, *Language...*, p. 189, n. 6.

⁴⁸⁵ «For, consider ‘gavagai’. Who knows but what the objects to which this term applies are not rabbits after all, but mere stages, or brief temporal segments, of rabbits?», Willard Van Orman Quine, *World and Object*, Cambridge (Massachusetts), Massachusetts Institute of Technology, 1960, p. 51.

⁴⁸⁶ Chad Hansen, *Language...*, p. 141.

logical forms into a more systematic and economical notation, mathematical in spirit. We shall not need, however, to broach that apparatus here. Self-evidence, whatever its cause, is the conspicuous trait of “Every horse that is white is a horse”. It cannot be said to be a trait of all logical truths, but there is a derivative trait that can»⁴⁸⁷.

Whalen Lai reconoce una nueva posibilidad en Dinnaga y Gongsun Long: “caballabilidad”:

«The pragmatics of Kung-sun Lung’s logic is not limited by circumstance either. It is universalisable. That is because the principle of ‘reducing to a reminder’ spelled out in ‘Pointing and thing’ is a principle well known to Buddhist logicians. To avoid any suggestion of there being a self (*átman*), Dignaga too would not call a horse a horse or a chair a chair. A chair is a quality like ‘seatable’. To locate this ‘seatable’, what one does is to eliminate from household furnishings everything other than the seatable –such as the ‘sleepable’ (bed), the ‘dineable’ (table), etc. –until one is left with a remainder that is the ‘seatable’. Now if the Buddhists can claim universal applicability for their logic, Kung-sun Lung can too. It is just that most of us are like the Hindus who always have trouble with the Buddhist talk about ‘no-self’; as naive ontologists, most of us just feel uneasy (or downright critical) upon hearing such nonsense as ‘White Horse no Horse’»⁴⁸⁸.

Ingenioso, sin duda. Para Dharmakīrti

«Real things are determinate with respect to their entity (*ākāranīyata, ngo bo nges pa* or *ngo bo ma’ dres pa*) which is determined in causal terms. The entity of a thing is the result of a unique aggregation of causes (*hetusāmagrī, rgyu tshogs pa*) that have the ability to produce their own effects. The entity is proper to the thing itself, it is not due to

⁴⁸⁷ W. V. Quine/ J. S. Ullian, *The Web of Belief*, McGraw-Hill, 1978 (2ª ed.), ed. electrónica apud <http://socialistica.lenin.ru/>, cap. IV, «Self-Evidence». Cfr. Parviz Morewedge, *Islamic Philosophical Theology*, Albany, SUNY Press, p. 198, «And most philosophers have held that certain propositions are analitically true in one sense or another, such as “ ‘2’ is an even number” or “A white horse is a horse”»; Eddy M. Zemach, *Types: Essays in Metaphysics*, Leiden, Brill, 1992, pp. 2-3: «Since things are ontologically indeterminate to various degrees, one thing can be nested in another. Consider the things Horse and White Horse. Horse overlaps more things than white horse; it has nonwhite instances while White Horse has none. Thus, White Horse is nested in Horse. Horse’s essence is a proper part of the essence of White Horse; therefore, every white horse is a horse, but not *vice versa*».

⁴⁸⁸ Whalen Lai, «White Horse not horse: making sense of a negative logic», en *Asian Philosophy*, vol. 3, nº 1, 1995, p. 71.

any property existing over and above the individual thing. For example, a white cow is a cow due to being produced by particular causal capacities, it is not due to a “cowness” that it shares with black and brown cows, contrary to the Nyāya assertion»⁴⁸⁹.

Como resume Vijay Bharadwaja, «Fallacious reasoning involves a pseudo-reason (*hetvābhāsa*)»⁴⁹⁰, entendiéndose razón, «der Vernunft, des *logos*, *logimon*, *logistikon*, *ratio*, *la ragione*, *la razon*, *la raison*, *reason*»⁴⁹¹, con el valor de “causa”. La causa, el origen, de una jarra azul es la misma que la de una jarra, lo que no dejaría de reportar problemas de índole lingüística:

«Atran (1987a 48) writes: “Being kind terms are conceived as “phenomenical kinds” whose intrinsic nature, or (to use Locke’s notion) ‘real essence’ is presumed, even if unknown”. For folk genera (e.g. *squirrel* or *cat*) this is convincing, but it is inconceivable that *bushes* may have a “real essence” of a *bush*, or that *bugs* may have a “real essence” of a *bug*. It is less inconceivable, but still unlikely, that *trees* may have a “real essence” of a *tree*, and *birds*, of a *bird*. Presumably, the idea of a “real essence” has something to do with the notion of origin and of inherited hidden properties: *a cow is a cow* primarily because it “comes from” a *cow*. By contrast, artefacts don’t come from other artefacts and to some extent the same applies even to life forms (e.g. a *tree* doesn’t have to “come from” another *tree*, and a *bush* doesn’t have to “come from” another *bush*)»⁴⁹².

⁴⁸⁹ Georges B. J. Dreyfus, *Recognizing Reality: Dharmakīrti’s Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, Albany, SUNY Press, 1997, p. 70.

⁴⁹⁰ Vijay Bharadwaja, «Logic and Language in Indian Philosophy», en Brian Carr/ Indira Mahalingam, *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, Londres, Routledge, 1997, p. 242.

⁴⁹¹ Arthur Schopenhauer, Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung*, § 34.

⁴⁹² Anna Wierzbicka, *Semantics. Primes and Universals*, Oxford, Universidad, 1996, p. 370.

Como la dice a continuación Anna Wierzbicka, estos problemas no existirían, por ejemplo, en yankunyaŋjatjara, lengua aborigen australiana. Pero, de todas formas, los filósofos indios saben bien que los cacharros no nacen de los cacharros, como en el cuento de Goha, sino del alfarero y su torno. Roger Jackson resume la doctrina, resumiéndose a sí mismo⁴⁹³:

«one cannot, for instance, maintain that words have horns simply because there exists a term, gotva, that denotes both “cowness” and “wordness” {“(Although) one proves (a thesis) in regard to a particular class, / It is not reasonable to prove (a similar thesis) just from seeing / That there is a general term (that is similar to the reason); as if / Words could be horned because (there is a term) gotva”. jātyantare prasiddhasya śabdāsāmānyadarśanāt/ na yuktaṃ sādhanam gotvāc cchaśādiinām viṣāṇivat// (rigs kyi khyad par la grub pa / sgra yi spyi ni mthong pa las / sgrub byed mi rigs ngag la sogs / go nyid phyir na rva can bzhin //) (verse 15)} –any more than one can maintain that environs, bodies, and enjoyments are preceded by the mind of a creator, īśvara, simply because they have “shape” [...] even if a word is unmistakable, if the meaning is inappropriate, then the term cannot be probative, for entities are proven from other entities, not from Words. {“if the (entity) is mistaken, / Then even if the word is unmistakable, / The proof must be known as flawed,/ Because an entity is (only) proven from an entity”. tasyaiva vyabhicārādau ’sabde’py avyabhicāriṇi/ doṣavat sādhanam jñeyam vastuno vastusiddhitaḥ// (de nyid ’krul la sogs yin na/ sgra ni ’khrul pa med na yang / sgrub byed skyon Idan shes bya ste/ dngos las dngos po grub phyir ro // (verse 20). GT, p. 247; Jackson, Enlightenment, p. 577. Note the strong element of “realism” here: though the connection between words and entities may be tenuous, it still is assumed by Dharmakīrti that there is a definite and discernible nature to entities, which may serve as the foundation for valid reasoning.)) The Tibetan version here adds an example illustrating this last point: one cannot argue that either (a) “A colored cow is a cow because it is a ‘goer p. 330 (jagat),” or (b) “A baby elephant is an elephant because it is an ‘hand-possessor’ (hastin),” for in each instance the reason is merely an expression used colloquially to refer to the predicate, a cow or an elephant; in fact, there are “goers” that are not cows and “hand-possessors” that are not elephants {“ ‘Because it is a “goer” and “because it is “hand-possessing”” / (As reasons) proving (a colored cow) is a cow and (an elephant calf) is an elephant / Are not (validly) asserted, for these are verbal expressions / That are merely common (sayings)”. “ ‘gro ba ‘i phyir dang lag Idan phyir /

⁴⁹³ Roger Jackson, «Dharmakīrti’s refutation of theism», en *Philosophy East and West*, vol. 36, nº 4, octubre de 1986, pp. 315-348, p. 329.

rva can glang po zhes sgrub byed / 'di yi sgra yi brjod bya ni / grags pa yin gyis brjod 'dod min //' (verse 20a). G T, p. 247; Jackson, *Enlightenment*, pp. 577-578}».

De este comentario de V. Ramakrishna Aiyer a una canción⁴⁹⁴, «The significance of this song is that a wooden elephant is an ELEPHANT to the child playing with it, but only wood to the carpenter», sacamos que para el niño el elefante de madera, para lo que él lo quiere, cumple como tal elefante y por tanto lo es, como para Don Quijote, Aldonza Lorenzo, para lo que él la quiere, cumple como la más alta princesa, y por tanto no se puede decir que no lo sea. Cuenta para demostrarlo una historieta y la explica:

«Maravillado estoy, señora, y no sin mucha causa, de que una mujer tan principal, tan hermosa y tan rica como vuestra merced se haya enamorado de un hombre tan soez, tan bajo y tan idiota como fulano, habiendo en esta casa tantos maestros, tantos presentados y tantos teólogos, en quien vuestra merced pudiera escoger como entre peras, y decir: Este quiero, aqueste no quiero”. Mas ella le respondió con mucho donaire y desenvoltura: “Vuestra merced, señor mío, está muy engañado y piensa muy a lo antiguo, si piensa que yo he escogido mal en fulano por idiota que le parece; pues para lo que yo le quiero, tanta filosofía sabe y más que Aristóteles”. Así que, Sancho, por lo que yo quiero a Dulcinea del Toboso, tanto vale como la más alta princesa de la tierra»⁴⁹⁵.

Curiosamente, no es un asunto abandonado el saber si un ternero es una vaca porque viene de una vaca o porque muge. Obsérvese este razonamiento acerca de un cerdo criado por vacas:

«(P1) The baby of a cow is a cow. (P2) The baby cow will be a grown-up cow. (P3) Cows moo. (C1) The grown-up baby is a cow. (from P1 & P2) (C2) The grown-up baby moos. (from C1 & P3) Assuming premises (P1) and (P2), participants can infer (C1). For example, if, instead of (P2), they assume that the baby cow will become an adult pig (or, as for that, any adult kind other than a cow), they would not infer (C1). Assuming (C1) and (P3), they can infer (C2)»⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ V. Ramakrishna Aiyer, *Acharya's Call*, B. G. Paul, 1964, p. 207.

⁴⁹⁵ Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, ed. de Francisco Rico, Barcelona, Crítica/ Instituto Cervantes, 1998, pp. 284-285.

⁴⁹⁶ P. Sousa/ S.Atran/ D. Medin), «Essentialism and Folkbiology: Evidence from Brazil», en *Journal of Cognition and Culture*, vol. 2, 2002, ed. electrónica apud http://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/ijn_00000125/en/, pp. 2-3. Cfr. V. Patel/ A. Sumathipala, «Psychological approaches to somatisation in developing countries», *Advanced Psychiatric Treatment*, enero de 2006, vol. 12, nº1, 54-62.

D) “CABALLO BLANCO” NO ES “CABALLERÍA”

Hansen, después de citar a Quine decide seguir la filosofía del lenguaje de Jespersen (sin citarlo) para traducir o interpretar a Gongsun Long a través de la oposición entre countables e incontables⁴⁹⁷. Jespersen dice:

«In an ideal language constructed on purely logical principles a form which implied neither singular nor plural would be even more called for when we left the world of countables (such as houses, horses; days, miles; sounds, words, crimes, plans, mistakes, etc.) and got to the world of uncountables. There are a great many words which do not call up the idea of some definite thing with a certain shape or precise limits. I call these “mass-words”; they may be either material, in which case they denote some substance in itself independent of form, such as *silver, quicksilver, water, butter, gas, air*, etc., or else immaterial, such as *leisure, music, traffic, success, tact, commonsense*, and especially many “nexus-substantives” (see Ch. X) like *satisfaction, admiration, refinement*, from verbs, or like *restlessness, justice, safety, counstancy*, from adjectives. [...] While countables are “quantified” by means of such words as *one, two, many, few*, mass-words are quantified by means of such words as *much, little, less*. If *some* and *more* may be applied to both classes, a translation into other languages shows that the idea is really different: *some horse, some horses, more horses – some quicksilver, more quicksilver, more admiration: G. irgend ein pferd, einige pferde, mehr (mehrere) pferde* (Dan. *mere beundring*)»⁴⁹⁸.

Este modelo, nada ajeno a la metafísica⁴⁹⁹, y con el que muchos (canadienses en especial) han querido explicar también a Parménides⁵⁰⁰, Anaxágoras⁵⁰¹, Platón⁵⁰², Aristóteles⁵⁰³,

⁴⁹⁷ Chad Hansen, *Language...*, pp. 30-54 y 140-172. Cfr. Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, Oxford, Universidad, 1992 (donde dice que «the semantics of Chinese nouns may be like those of mass nouns», p. 48); Christoph Harbsmeier, «Marginalia Sino-logica», en Robert E. Allinson (ed.), *Understanding the Chinese Mind: the Philosophical Roots*, Oxford, Universidad, 1989, pp. 125-166; Christoph Harbsmeier, «The Mass Noun Hypothesis and the Part-Whole Analysis of the White Horse Dialogue», en Henry Rosemont (ed.), *Chinese Texts and Philosophical Contexts*, La Salle, Open Court, 1991, pp. 49-66 (también empieza citando a Quine).

⁴⁹⁸ Otto Jespersen, *The Philosophy of Grammar*, Chicago, Universidad, 1992, p. 198.

⁴⁹⁹ «The notions of *mass* vs. *count* (or *sortal*) have also played an important role in metaphysics, both as a part of a description of the ultimate nature of the world and as explanatory device in accounting for change

Alejandro de Afrodisia⁵⁰⁴, Locke⁵⁰⁵, Espinosa⁵⁰⁶ o Heidegger⁵⁰⁷, no está exento de crítica, empezando por las dudas acerca de su existencia o valor real⁵⁰⁸.

and our perception of reality» Francis Jeffrey Pelletier/Lenhart K. Schubert, «Mass expressions», en Dov M. Gabbay/ F. Guenther (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, Dordrecht, Kluwer, 2004, vol.10, p. 325.

⁵⁰⁰ László Pólos, «Egy kulcs Parmenidész értelmezéséhez: Az anyagnevek szemantikája», en *Tertium non Datur*, 4, 1987, pp. 147-164.

⁵⁰¹ D. J. Furley, «Anaxagoras in Response to Parmenides», *Canadian Journal of Philosophy*, volumen suplementario 2, pp. 61-85, 1973; D. J. Furley, *The Greek Cosmologists*, Cambridge, Universidad, 1987; W.E. Mann, «Anaxagoras and the homoiomere», en *Phronesis*, vol. 35, 1980, pp. 228-249; Paxson, «The holism of Anaxagoras», en *Apeiron*, nº 17, 1983, pp. 85-91.

⁵⁰² Smith, «Mass terms, generic expressions, and Plato's theory of forms», en *Journal of the History of Philosophy*, nº 16, 1978, pp. 141-153; Zembaty, «Plato's Timaeus: Mass Terms, Sortal Terms, and Identity through Time in the Phenomenal World», en F. J. Pelletier/J. King-Farlow (eds.), *News Essays on Plato*, *Canadian Journal of Philosophy*, volumen suplementario 9, 1983, pp. 101-122.

⁵⁰³ W. Sellars, *Philosophical Perspectives: History of Philosophy*, Reseda, Ridgeview, 1967; Sharvy, «Aristotle on mixtures», en *Journal of Philosophy*, nº 80, 1983, pp. 439-457; Montgomery Furth, *Substance, Form and Psyche: an Aristotelian Metaphysics*, Cambridge, Universidad, 1988; M. J. Cresswell, «The Ontological Status of Matter in Aristotle», en *Theoria*, nº 58, 1992, pp. 116-130; Sheldon Marc Cohen, «Individual and Essence in Aristotle's *Metaphysics*», en G. C. Simmons (ed.), *Paideia: Special Aristotle Issue*, Brockport, Nueva York, 1978, pp. 75-85; S. M. Cohen, «Aristotle and Individuation», en *Canadian Journal of Philosophy*, volumen suplementario 10, 1984, pp. 41-65; S. M. Cohen, *Aristotle on Natural and Incomplete Substance*, Cambridge, Universidad, 1996.

⁵⁰⁴ B. Sharples, «On being a 'Tode Ti' in Aristotle and Alexander», en *Metheziis*, nº 12, 1999, pp. 77-87.

⁵⁰⁵ Pelletier, «Locke's doctrine of substance», *Canadian Journal of Philosophy*, volumen suplementario 3, 1977, pp. 121-140.

⁵⁰⁶ Leiser Madanes, «Substancia clásica y moderna: los casos de Descartes y Spinoza», en *Kriterion*, Belo Horizonte, vol. 39, nº 97, 1989, pp. 80-81; Bernardino Orio de Miguel, haciendo la reseña de Miquel Beltrán, *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*, Barcelona, Riopiedras, 1998 («Boletín de bibliografía spinozista, 3»), en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 17, pp. 353-417, Madrid, Universidad Complutense, 2000, p. 367) nota que «Siguiendo un trabajo de Madanes (1998), Beltrán sostiene que en el punto e) Spinoza parece cometer la llamada "falacia de la división", pues, en efecto, incluso en el caso de que la Naturaleza como totalidad goce de la propiedad divina de que poder y derecho son coextensivos en ella, de aquí no se sigue que cada individuo también la posea como parte».

⁵⁰⁷ Stewart, «Intentionality and the semantics of 'Dasein'», en *Philosophy and Phenomenological Research*, nº 58, pp. 93-106, 1987.

⁵⁰⁸ R. Sharvy «Maybe English has no count nouns: notes on Chinese semantic», en *Studies in Language*, nº 2, 1978, pp. 345-365; Farzad Sharifian/ Ahmad R. Lotfi «"Rices" and "Waters": The Mass-Count Distinction in Modern Persian», en *Anthropological Linguistics*, vol. 45, nº 2, verano de 2003, pp. 226-245 (el persa moderno, como el chino mandarín, está dotado de clasificadores); Dan Robins, «Mass Nouns and Count Nouns in Classical Chinese», en *Early China*, vol. 25, 2000 (abstract apud

Bo Mou, intentando explicarse «why has the classical Platonic one-many problem in the Western philosophical tradition not been consciously posed in the Chinese philosophical tradition»⁵⁰⁹ propone otra explicación de índole gramatical, a partir de la oposición entre nombres singulares y colectivos, que tiene la virtud de ajustarse a otros modelos que trataremos más adelante.

E) “CABALLO BLANCO” NO ES “BLANCO”

Otro problema lingüístico se pone de relieve cuando Fung Yu-Lan desarrolla las tesis de Gongsun Long y dice que un caballo blanco no es blanco:

«Not only is true that a white horse is not a horse, but also that is not white. What is there specified as white, is not the universal whiteness. The white colour which is seen in this or that white object is a specified, concrete white. The word “specified” (ting), has the meaning of determined by this white thing. The universal “whiteness” as such, and it is not what is determined as that white thing or this white thing. It is whiteness unspecified. This meaning is what ordinary people do not take into account. The fact that they are not concerned with an unspecified whiteness has no visible consequence in their daily life; as was said, “to forget is permissible”. But the white colour which is specified in white objects is not unspecified whiteness. Since the white colour in a white horse is the white as specified, the specified concrete white is not whiteness. Therefore a white horse is not white»⁵¹⁰.

<http://www.lib.uchicago.edu/earlychina/publications/ecjournal/ec25/robins.html>) «First, they are all free to function as mass nouns. Second, though many of them can also function as count nouns, they do not do so as frequently as do corresponding English nouns. Third, unlike English nouns, nouns in classical Chinese do not need to be classified as count nouns and mass nouns in order to explain their behavior in particular contexts. I argue that classical Chinese nouns function as count nouns only when specific elements of the syntactic context force them to do so, including numbers, some quantifiers, and some adjectives. Because classical Chinese nouns usually occur without such elements, they function more often as mass nouns».

⁵⁰⁹ Bo Mou, «The Structure of the Chinese Language and Ontological Insights: a Collective-Noun Hypothesis», en *Philosophy East and West*, vol. 49, nº 1, enero de 1999, pp. 45.

⁵¹⁰ Fung Yu-Lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, pp. 54-55.

Habría razones para sostener esta tesis. No todos los blancos son iguales. «Hay blanco y blanco», como dice un cuento de las *Mil y una noches*. Y Abenjaldún recuerda:

العرب كانت لما ثم الإفادة شريف كتاب هو و المدلولات من به تجوزت فيما و الألفاظ من العرب به تجوزت ما كل»
و الوضع بين و عندنا، ذلك فوق بها خاصة أخرى ألفاظا الخاصة الأمور في تستعمل ثم العموم على الشيء تضع
فيه ما اختص ثم بياض فيه ما لكل العام بالوضع الأبيض وضع كما المأخذ عزيز اللغة في فقه إلى احتاج و الاستعمال
و لحنا كلها هذه في الأبيض استعمال صار حتى بالأملاح الغنم من و بالأزهر الإنسان من و بالأشهب الخيل من بياض
أكد من هو و اللغة فقه سماه له كتاب في أفردته و الثعالبي المنحى هذا في بالتأليف اختص و. العرب لسان عن خروجا
511. «معرفة فليس. مواضعه عن العرب أن نفسه اللغوي به بأخذ ما

También se dan fenómenos inversos:

«Un même nom peut servir à désigner des couleurs différentes. Tel est le cas pour désigner le bleu et le noir, *nīla* et *kr̥sna* désignent les deux couleurs. En outre, M. Gunaisinghe m'a signalé qu'en singhalais on désignait parfois, sous le nom qui est normalement celui du noir ou du bleu, la couleur de la vedure»⁵¹².

En español, donde un caballo nunca es “marrón”, a pesar de que incurran en esta aberración lingüística Yao Ning y Gabriel García Noblejas⁵¹³, encontramos esta escueta definición en el siglo XIII⁵¹⁴: «La nona color es blanco porque es color de nief, este no a de aver ninguna sennal otra en si, crines pocas, sedas comunales & lisas & blandas como sirgo

⁵¹¹ «Furthermore, the Arabs may use a general term for one (particular) meaning, but (for the expression of the same idea) in connection with particular objects, they may employ other words that can be used (in this particular meaning) only with those particular objects. Thus, we have a distinction between (conventional) meaning and usage. This (situation) requires a lexicographical "jurisprudence." It is something difficult to develop. For instance, "white" {Bulaq adds: "in its general (conventional) meaning"} is used for anything that contains whiteness. However, the whiteness of horses is indicated by the special word *ashhab*, that of men by the word *azhar*, and that of sheep by the word *amlah*. Eventually, the use of the ordinary word for "white" in all these cases came to be (considered) a solecism and deviation from the Arabic language. Ath-Tha'alibi, {Abd-al-Malik b. Muhammad, 350 [961/62] to 429 or 430 [1037-39]. Cf. GAL, I, 284 ff.; Suppl., I, 499 ff.} in particular, wrote in this sense. He composed a monograph on the subject entitled *Fiqh al-lughah* "Jurisprudence of Lexicography"» Ibn Jaldūn, *Muqaddimah*, trad. de Franz Rosenthal, 44, 2, apud http://www.muslimphilosophy.com/ik/Muqaddimah/Chapter6/Ch_6_44.htm; el texto árabe se ha tomado de <http://www.muslimphilosophy.com/ik/muqadima.doc>.

⁵¹² Jean Filliozat, «Classement des couleurs et des lumières en sanskrit», en Jean Filliozat, *Laghu-prabandhāḥ. Choix d'articles d'Indologie*, Leiden, Brill, 1974, p. 304.

⁵¹³ Gongsun Long, *Libro...*, p. 79.

⁵¹⁴ Anónimo ca. 1275, *Libro de los caballos*, Madrid, Real Academia Española, *CORDE*, s.a., fol. 11r^o, título XXXVI, «de la color que dizen blanco»

& descendentes eguales fasta fondon», para pasar a encontrar esto en Santiago de la Villa y Martín⁵¹⁵:

«Blanco.- Esta capa ofrece cinco variedades, á saber: el blanco mate, el blanco amarillento, el blanco-plateado, el blanco porcelana y el albino. El blanco mate, llamado tambien blanco pálido palomita ó blanco de leche, es un blanco sin brillo, como lo dice su nombre, semejante al color de una espesa lechada de cal ó al del yeso. El blanco amarillento se parece al matiz de la sopa en leche. El blanco plateado es lustroso y vivo como el negro azabache. Es pelo propio de países meridionales, de caballos bien cuidados y nutridos. El blanco porcelana afecta un tinte azulado.- Procede de que lo oscuro ó negro de la piel se trasparenta al través de los pelos blancos, finos y brillantes, ostentando así un color análogo al de la porcelana. Constituye un carácter propio á algunas razas nobles. El albino ó blanco rosáceo es aquel en que los pelos blancos, finos tambien y sedosos, se implatan sobre una piel roja ó encarnada. Los caballos de este color, como los de los anteriores, suelen ser fuertes y vigorosos. Se cree por muchos que no hay caballos blancos de nacimiento, lo cual, sobre no ser exacto, ninguna importancia tiene bajo el punto de vista práctico. Otro hecho, y muy frecuente por cierto, es el de que hay pocos caballos blancos que no tengan cierto número de pelos de color distinto mezclados con los de la capa; pero esto, en no alterando el matiz general del pelo, que es á lo que hay que atenerse en todo caso, carece en absoluto de importancia. Sin embargo, y aunque deba reseñarse la capa como blanca, siempre es bueno hacer constar de qué color ó colores, es el pelo interpolado, y hácia qué partes ó regiones se presenta de preferencia. Café con leche.- En realidad es otra variedad del blanco; se parece al blanco amarillento ó sopa en leche, con la única diferencia de ser algo más oscuro ó igual al tinte de una mezcla de leche con un poco de café. Se admiten el café con leche claro ó ordinario, y el café con leche oscuro. Isabela ó perla.- Tambien es un reflejo amarillento el que caracteriza este pelo, en cuyo concepto guarda bastante semejanza, cuando no identidad absoluta, con el blanco amarillento y el café con leche; pero mientras en estos los cabos y extremos tienen el mismo color que el de la capa, en el isabela son negros ó casi negros, lo cual establece perfecta distincion entre ellos».

Resulta útil examinar las paradojas lingüísticas no sólo desde la filosofía, sino desde el lenguaje común y las artes. A veces este examen condena la validez del discurso filosófico, como ocurre con los caballos marrones de la traducción; a veces puede confirmarlo:

⁵¹⁵ Santiago de la Villa y Martín, *Exterior de los principales animales domésticos y particularmente del caballo*, Madrid, M. Minuesa, 1881, pp. 397-398.

«El ganadero comprendería mejor que el mal filósofo Antístenes la sublime filosofía de Platón: iría a sus establos, tomaría de la crin a un potro nuevo y se lo donaría a Platón, el de las anchas espaldas, diciéndole: “Toma mi idea: yo tuve primero la idea de este caballo y ahora he logrado este caballo de mi idea”»⁵¹⁶;

y a veces puede demostrar aún más su complejidad: así, un monje blanco es un cisterciense⁵¹⁷ y un guardia civil no es un civil (al menos de momento).

Que Lu Deming y Sima Biao relacionen a Gongsun Long con la forja de espadas puede tener que ver con otra paradoja sobre color y substancia, es decir, que sea «la leche blanca la misma sustancia que era la sangre colorada, como es el mismo el hierro blanco y frío que era el que estaba encendido y bermejo en la fragua»⁵¹⁸. Pero no bastaría con saber esto ni para entender los textos transmitidos, ni en un sentido técnico ni filosófico-paradójico, ya que aun sabiendo las propiedades que atribuiría a los distintos puntos de fragua, desconoceríamos la aleación; o si los colores no se refieren sólo a la temperatura, sino también a la aleación.

Pero para el caso de este texto en chino, es válida la objeción que hace Graham⁵¹⁹:

«The sophist has claimed that a white horse is not a horse, with the corollary –although he never develops this side of his case– that a white horse is not white, it is a combination of horse and white» (Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 189); «We can see too why he never suggests that “A white horse is not white”, which would be equally plausible or implausible on a class/member analysis. “X” is white (*X pai* 白) is not a nominal but a verbal sentence, negated not by the verbal copula *fei* 非 “is not” but by the pre-verbal particle *pu* “not” 不; “A white horse is white” affirms not that it is the part which is the colour but merely that it “has the colour” (*yu se* 有色), which the sophist himself acknowledges in the next exchange. Nor is it denied that a white horse has the shape of a horse, only that it *is* the shape».

⁵¹⁶ José Ortega y Gasset, *Personas, obras, cosas*, Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1993, p. 511

⁵¹⁷ Pedro Hispano, *Summulae logicae*, VII, 113: «Sortes est monachus/ Sortes est albus/ Sortes est monachus albus» (Pedro Hispano, *Trattato di logica. Summulae logicae*, ed. de Augusto Ponzio, Milán, Bompiani, 2004, p. 380; «In alio vero *esse monachum* accidit *Sorti* et *album* assignatur inesse utrique; *monachum* autem *esse* est accidens commune et sic habet rationem consequentis et sic consequens accidens antecedenti» p. 382 «‘Monaco blanco’ equivale a monaco cisterciense o premonstratense», p. 629, n. 69

⁵¹⁸ Juan de Arce de Otárola, *Coloquios de Palatino y Pinciano*, ed. de José Luis Ocasar Ariza, Madrid, Turner, 1995, I, p. 334.

⁵¹⁹ Angus Charles Graham, *Studies...*, pp. 201-202.

F) “CABALLO BLANCO” NO [...] “CABALLO”

Sin embargo, al diferenciar entre “no es” y “no-”, nos plantea un nuevo problema: el del “es”. En casi todas las traducciones del sofisma «白馬非馬» en lenguas occidentales se cuele un elemento (*ist* en alemán⁵²⁰, *est* en francés⁵²¹, *è* en italiano⁵²², *is* en inglés⁵²³, *es* en español⁵²⁴, *és* en catalán⁵²⁵, *e* en búlgaro⁵²⁶, *ole* en estonio⁵²⁷) sobre el que se puede decir mucho. Después de citar el «hoc est corpus meum» en los cuatro Evangelios según la *Vulgata*, Lee Palmer Wandel recuerda cómo «Fathers disowned sons, wives left husbands, neighbors massacred neighbors over the relationship between “this” and “my body”»⁵²⁸. Esa relación, naturalmente, dependía del “est”: las diferencias que se pudieran suscitar a propósito de “esto” y de “cuerpo” no son tan relevantes en realidad⁵²⁹.

⁵²⁰ En Alfred Forke y Hubert Schleichert.

⁵²¹ En Léon Wieger y Henri Maspero.

⁵²² En Giuseppe Tucci.

⁵²³ En Angus Charles Graham, Chad Hansen... Ian Johnston, que pone entre corchetes el artículo indefinido inglés *a*, no pone entre corchetes el *is*.

⁵²⁴ En Yao Ning y Gabriel García-Noblejas.

⁵²⁵ «Un cavall blanc no és un cavall»: Seán Golden, «Introducció al pensament xinès», en *Proposta docent de Pensament clàssic d'Àsia Oriental*, Barcelona, Universidad Autónoma, *Masters IBEI*, 2006-2007, ed. electrónica apud <http://selene.uab.es/ceii/AsiaIBEI/apunts.htm>.

⁵²⁶ «Белият кон не е кон»: Eli Siarova (Ели Сярова), «Към онтологичното доказателство в даоизма», en *Философски алтернативи*, vol. 2, 2001, pp. 90-99, ed. electrónica apud <http://isis.hit.bg/ontodao.htm>.

⁵²⁷ «“Kas valge hobune võib mitte olla hobune?”». Võib. Kuna “hobune” on see, mis tähistab vormi, “valge” — mis tähistab värvi [ja vormi] ei ole see, mis tähistab vormi. Seepärast “valge hobune” ei ole “hobune”. Hobuse ja valge hobuse suhe on üldise ja üksiku suhe. “Hobusel” kui üldisel kategoorial pole omadust olla valge, ja kui tal on omadus olla valge, siis pole ta enam hobune. Gongsun Long haarab kinni üldise ja üksiku erinemisest nähtustes, ta eitab üldist olemuses ja sel moel vastandab olemust nähtusele ning otsib olemust ilma nähtuseta», Silvi Salupere, «India ja Hiina, en *Semiootika ajalugu, ajakava 2006*, Tartu, 2006, ed. electrónica apud <http://lepo.it.da.ut.ee/~silvi11/IndiaHiina.htm>.

⁵²⁸ Lee Palmer Wandel, *The Eucharist in the Reformation*, Cambridge, Universidad, 2006, p. 1. En realidad, no es necesario recurrir a ninguna autoridad para sostener esta afirmación. Por eso es más sorprendente aún que Lee Palmer Wandel recurra a las de Barbara Diefendorf (*Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*, Nueva York, Oxford University Press, 1991) y Donald R. Kelley (*The Beginning of Ideology: Consciousness and Society in the French Reformation*, Cambridge, Universidad, 1981) para hacerlo. Obviamente se trata de imposiciones del estilo académico.

⁵²⁹ Aunque, «Though certainly, those translations signify: “hoc est enim corpus meum” is not quite the same as “das ist mein Leib”, or “thetta år min lekamen” {*BIBLIA// THET ÅR ALL THEN// HELGHA SCRIFFT // PÅ SWENSKO* (Upsala, 1540-1541) (Gustav Vasa’s Bible): “Die Schwedische Messe 1531”. *Coena*

El 2 de octubre de 1529, en una sesión del Coloquio de Marburgo que había empezado a las 6 de la mañana, Lutero respondió a Ulrico Zuinglio y Juan Ecolampadio escribiendo con tiza en la mesa «Das ist mein Leib»⁵³⁰. Cuando no se trata de dialogar da, paradójicamente, más explicaciones:

«So ist das die summa davon, das wir die helle durre Schrift für uns haben, die also lautet, Nemet esset, das ist mein leib, und uns nicht not is, noch sol affgedrungen werden, uber solchen text, schrift zu furen (wie wol wirs reichlich thun können) sondern sie sollen schrift auffbringen, die also laute Das bedeut meinen leib, oder, Das ist meins leibs zeichen»⁵³¹.

El Concilio de Trento proclama:

«Ita enim maiores nostri omnes, quotquot in vera Christi Ecclesia I fuerunt, qui de sanctissimo hoc sacramento disseruerunt, apertissime professi sunt, hoc tam admirabile sacramentum in ultima Coena Redemptorem nostrum instituisse, cum post panis vinique benedictionem se suum ipsius corpus illis praeberere ac suum sanguinem disertis ac perspicuis verbis testatus est; quae verba a sanctis Evangelistis commemorata (Mt. 26, 26 ss; Mc.14, 22 ss; Lc. 22, 19 ss.), et a divo Paulo postea repetita 11 Cor. 11, 23ss), cum propriam illam et apertissimam significationem prae se ferant, secundum quam a Patribus intellecta sunt, indignissimum sane hagitium est, ea a quibusdam contentiosis et pravis hominibus ad fictitios et imaginarios tropos, quibus veritas carnis et sanguinis Christi

Domini I, p. 115} or “Det er mit Legeme”{*Biblia/ Det // er den ganiske Hellige // Schrift / vdsøet paa // Danske* (Copenhagen: Ludowich Dietz, 1560). [...]}. “Corpus” and “Leib” do not have the same resonances, did not then have the same resonances»Lee Palmer Wandel, *The Eucharist...*, p. 120.

⁵³⁰ Georg Christian Bernhard Pünjer, *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation*, I, *Bis auf Kant*, Braunschweig, C. A. Schweitschke und Sohn, 1880, p. 119; cfr. Friedrich Wilhelm Schirmacher, *Briefe und Acten zur Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg 1529*, Gotha, 1876; Walther Köhler, *Das Marburger Religionsprach 1529: versuch einer Rekonstruktion*, Leipzig, Eger & Sievers, 1929; Günter Bezzenberger, *Was zu Marpurgh geschach. Eine Einführung in die Geschichte des Marburger Religionsgesprächs im Jahr 1529*, Kassel, Fvang. Pressverband, 1979.

⁵³¹ Martín Lutero, «Daß diese Wort Christi ‘Das ist mein Leib’ noch fest stehen, wieder die Schwärmgeister», en *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, XXIII, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1901, pp. 38-320, p. 94; cfr. Lee Palmer Wandel, *The Eucharist...*, p. 95); discuten el planteamiento de Lutero Thomas Wabel, *Sprache als Grenze in Luthers theologischer Hermeneutik und Wittgensteins Sprachphilosophie*, Berlín, De Gruyter, 1998, pp. 248 y ss., desde la filosofía del lenguaje, y Hermann Sasse, *This is My Body*, Minneápolis, Augsburg Publishing House, 1959, desde la teología.

negatur, contra universum Ecclesiae sensum detorqueri, quae, tamquam columna et firmamentum veritatis (I Tim. 3, 15), haec ab impiis hominibus excogitata commenta velut satanica detestata est, grato semper et memori animo praestantissimum hoc Christi beneficium agnoscens»⁵³².

Christoph Rasperger compendió doscientos de esos tropos a los que hace referencia el Santo Concilio⁵³³ y que el propio Lutero detestó, que no son ni mucho menos invento de los herejes reformistas. Mucho antes, Tertuliano había escrito contra Marción:

«Hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset nisi veritatis esset corpus: ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus sibi finxit quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis. Faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur. Cur autem panem corpus suum appellat, et non magis peponem, quem Marcion cordis loco habuit? Non intellegens veterem fuisse istam figuram corporis Christi, dicentis per Hieremiam, Adversus me cogitaverunt cogitatum, dicentes, Venite coniciamus lignum in panem eius, scilicet crucem in corpus eius»⁵³⁴.

Al demasiado realismo se opone el simbolismo, y viceversa, produciendo herejías en uno y otro caso. En el año 844 Carlos el Calvo llamó a Ratramno de Corbie⁵³⁵ para que combatiera el realismo de San Pascasio Radberto en su *De corpore et sanguine Domini*, que acababa de recibir y que le parecía sospechoso, con lo que dio alas sin saberlo a una

⁵³² Sessio XIII, 11 de octubre de 1551; «Decretum de ss. Eucharistia», Heinrich Joseph Dominicus Denzinger (y continuadores), *Enchiridion symbolorum et definitionum*, ed. electrónica apud <http://catho.org/>, 37ª ed. (1ª ed. de 1854), 1637-874.

⁵³³ Christoph Rasperger, *Ducentae paucorum istorum, et quidem clarissimorum, Christi verborum: Hoc est Corpus meum; interpretationes; quibus continentur vocum novitates, depravationes, errores, haereses, contradictiones atque inventiones istorum Theologorum, qui Evangelico nomine gloriantur, sacrilegae ex propriis ipsorum scriptis fideliter collectae*, Ingolstadt, Alexander Weissenhorn, 1577.

⁵³⁴ Tertuliano, *Adversus Marcionem*, 4.40.4; cfr. Katharina Greschat, «“Dann sind gottwilkommen, Marcion und Marcionin”. Marcion in den reformatorischen Auseinandersetzungen um das Abendmahl», en Gerhard May/ Katharina Greschat/ Martin Meiser, *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung/ Marcion and his Impact on Church History*, Berlín, De Gruyter, 2002, pp. 235-253, p. 243 y ss

⁵³⁵ Cfr. Boileau, «Dissertatio in librum de corpore et sanguine Domini», en *P. L.*, CXXI, cols. 171-222.

herejía de la que sería continuador Berengario de Tours, y no iniciador, como se suponía en tiempos de Santo Tomás de Aquino⁵³⁶.

Pero he aquí que en la lengua que se habló en la Santa Cena no podían darse tropos de ningún tipo sobre el “es”, por la sencilla razón de que no había tal verbo:

«El texto escrito más antiguo es, como se sabe, debido a San Pablo: *toútó mou éstin tò sóma*, “esto es mi cuerpo”. Para simplificar la exposición, me referiré tan sólo al pan, dejando de lado el vino. Aquella frase tiene tres partes. Primeramente, *sóma*, que el latín tradujo por *corpus*, cuerpo. Pero Cristo no se expresó ni en latín ni en griego, sino en arameo. *Sóma* traduce el arameo *guph*, o también *basar*, que significan ciertamente cuerpo, pero no sólo como parte material del hombre (es decir, no es el cuerpo como diferente del alma), sino que designan el hombre completo entero, “yo mismo”. Veremos más tarde la conceptualización rigurosa de este hecho lingüístico. En el propio griego, la palabra *sóma* expresa a veces el “yo mismo”, como puede verse en algunos pasajes de San Pablo. Entonces la frase de San Pablo habría de traducirse: “esto soy yo mismo”. La frase tiene un sujeto: *toúto*, “esto”. En arameo *da*, en hebreo *ze*, significan “este, esto”; pero pueden significar a veces también “aquí”. Las dos posibilidades no se excluyen a mi modo de ver porque se trata siempre de “esto que está aquí”. Sea cualquiera la traducción que se adopte, la frase dice “esto (aquí) soy yo mismo”. Finalmente, en la frase griega está el verbo ser, *estí*. Ahora bien, en arameo y hebreo no hay cópula verbal; la frase es puramente nominal. Es esfuerzo perdido todo cuanto se ha discutido acerca del sentido del “es” en la frase de la institución eucarística. Por tanto, habrá que traducir: “esto (aquí), yo mismo”. La frase nominal expresa la realidad misma con mucha más fuerza que la frase verbal copulativa»⁵³⁷.

Tampoco lo hay árabe o en chino, por lo que quizás resulte la más fiel de las traducciones a una lengua occidental la húngara, en donde este elemento también falta («a

⁵³⁶ «Quorum primus est eorum qui dicunt, quod in hoc sacramento non est verum corpus Christi, sed tantum significative. Auctor erroris eius dicitur fuisse Berengarius, contra quem dicitur Ioan. VI, 56: caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus», Santo Tomás de Aquino, *De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum*, II [70474], ed. electrónica de Enrique Alarcón apud <http://www.corpusthomisticum.org/>.

⁵³⁷ Xavier Zubiri, «Reflexiones teológicas sobre la eucaristía. Lección inaugural del curso 1981-82, pronunciada en el Paraninfo de la Universidad de Deusto el día 1 de octubre de 1980, con motivo de su investidura como Dr. Honoris Causa en Teología por dicha Universidad», en *Estudios eclesiásticos*, vol. 56, nº. 216-217, enero-junio de 1981, pp. 41-59, pp. 42-43.

fehér ló nem ló»⁵³⁸), y, más aún (no se trata de una cuestión de indoeuropeidad, sino del espíritu de cada lengua), la rusa: «Белая лошадь – не лошадь»⁵³⁹.

No obstante, la noción de “ser”⁵⁴⁰ puede expresarse en árabe⁵⁴¹ y en chino⁵⁴²; es más, Antonio Ammassari encuentra ingeniosas correspondencias entre el chino y las lenguas semíticas en este aspecto⁵⁴³. También pueden expresarse en otras lenguas nociones para

⁵³⁸ Ferenc Tókei, «A “vitatkozó” Kung-szun Lung», en *Kínai filozófia*, vol. 2, 1962, pp. 135-138.

⁵³⁹ Vladímir Maljavín (Владимир Малявин), «Колесо не касается земли?», en *Русский Журнал*, 25 de junio de 2004, ed. electrónica apud <http://old.russ.ru/authors/malyavin.html>.

⁵⁴⁰ Cfr. J.W.M. Verhaar (ed.), *The Verb ‘Be’ and its Synonyms*, Dordrecht, D. Reidel, *Foundation of Language Supplementary Series*, 1, 1967.

⁵⁴¹ Fadlou A. Shehadi, «Arabic and the Concept of Being», en George F Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, SUNY Press, 1975, pp. 147-158; cfr. Angus Charles Graham, «‘Being’ in Linguistics and Philosophy», en Charles Angus Graham, *Unreason Within Reason. Essays on the Outskirts of Rationality*, La Salle, Open Court, 1992, pp. 85-95: en este capítulo se trata a Avicena y Averroes.

⁵⁴² Angus Charles Graham, «‘Being’ in Western Philosophy compared with *Shih/Fei* and *Yu/Wu* in Chinese Philosophy», en Angus Charles Graham, *Studies...*, pp. 322-359; Angus Charles Graham, *Disputers...*, pp. 406 y ss.; Jean-Paul Reding, «‘To Be’ in Greece and China», en Jean-Paul Reding, *Comparative Essays in Early Greek and Chinese Rational Thinking*, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 167-194.

⁵⁴³ Antonio Ammassari, *L’identità cinese. Note sulla preistoria della Cina secondo le iscrizioni oracolari della dinastia Shang*, Milán/Beijing, Jaca Book/Chinese Literature Press, 1991, p. 163: «l’analisi della prima tra le strutture cinesi, registrate dalle iscrizioni oracolari, quella appunto legata a *wéi*[...]: l’uccello che ha la funzione di copula [...] = *è, esiste* (Shima Kunio 229, 3-230, 1; Li Xiao-ting 1269): deve ritenersi associata alla funzione creativa della divinità e al suo sussistere. James A. Matisoff, dopo aver effettuato una ricerca comparativa di rime tibetano-birmane, includendo la copula cinese *wéi*, ha ottenuto una serie di associazioni tra le nozioni di Dio-l’essere-la copula {James A. Matisoff, *God and the Sino-Tibetan Copula with some good news concerning selected Tibetan-Burman Rhymes*, 65-68 77-70}. A livello della tradizione biblica si ricorderà che il nome nuovo che succede a Shaddaj e cioè YHWH (Es. 3, 14-15) veniva dalla radice *hwh* essere, verosimilmente alla terza persona dell’imperfetto {Vedi A. Ammassari, *La religione dei Patriarchi*, Studi Biblici, Pontificia Università Urbaniana-Città Nuova Editrice, 1976 pp. 235-236}. Quindi lo svolgimento cinese e cioè, il passaggio dall’uccello –simbolo della potenza divina– alla copula, segno del sussistere, *wéi*, è nella logica di una religiosità che ha perfino paralleli biblici». Naturalmente, no se trata del chino de Gongsun Long, sino del arcaico: para otros estadios hasta se han querido encontrar declinaciones (B. Karlgren, *Le protochinois, langue inflexionnelle*», en *Journal Asiatique*, nº 15, 1920, pp. 205-232; A. G. Haudricourt, «Comment reconstruire le chinois archaïque», en *Word*, nº 10, 1954, pp. 351-364. Pero Abel-Rémusat construyó para el clásico «una declinación china completa» (cfr. Wilhelm von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la Humanidad*, trad. y pról. de Ana Agud Aparicio, Barcelona, Anthropos/ Ministerio de Educación y Ciencia, *Autores, textos y temas de Lingüística*, 1, 1990, p. 343).

las que sólo hay formas en español o en sarci⁵⁴⁴. Gonzalo Torrente Ballester nos presenta este diálogo entre el Maligno y el Padre Rivadesella:

- «–El infierno no está, es. Igual que el cielo.
–Pues no lo entiendo. [...] Si sostuviese esa tesis delante de un tribunal, me mandarían a la hoguera.
–Según. Si la disputa se desarrollaba en latín, quizá sí; pero, en lengua romance, las diferencias entre el ser y el estar son muy evidentes.
–Sí; pero las disputas teológicas se desarrollan en latín.
–En esa lengua también es posible distinguir entre el ser y el estar.
–Pero no tan claramente»⁵⁴⁵.

François Jullien hace como el P. Rivadesella, y pone reparos: «Même s’il convient de préciser aussitôt qu’il y a bien en chinois un opérateur qui assume une des fonctions grammaticales du verbe “être” –la fonction copule, liant sujet et prédicat; ce qu’il n’y a pas, en revanche, c’est un verbe que *signifie* “être”»⁵⁴⁶. Ante la cita de Leibniz que le hace Thierry Marchaisse, «Il y a des peuples qui n’ont aucun mot qui réponde à celui d’Être; est-ce qu’on doute qu’ils ne savent pas ce que c’est que d’être, quoiqu’ils n’y pensent guère à part?»⁵⁴⁷, Jullien responde que

«Il me semble pourtant que ce que ne voit pas Leibniz, c’est que *nous non plus* ne pensons pas “à part” l’idée d’Être. Le fait essentiel, en l’occurrence, est non pas que le chinois classique n’ait aucun mot qui “réponde” à celui d’Être, mais que, comme je vous le disais à l’instant, il n’ait pas conçu tout le réseau sémantique qui le sous-tend et le rend possible; ce qui a bloqué, à même la langue (si l’on peut dire), l’émergence de toute une série de rapports et d’oppositions, sans lesquels, effectivement, *nous* ne concevons pas qu’“on” *puisse* penser, qu’on puisse “avoir un esprit”, comme dit Leibniz... Par exemple,

⁵⁴⁴ «Sarcee, which is probably most closely related to Sekani and Beaver (see Holier 1946), is one of the northern Athapaskan languages still spoken by a handful of elderly people living on a reserve bordering the South-West boundary of Calgary, Alberta, Canada» (Eung-Do Cook, «The verb “be” in Sarcee», en *Amerindia*, nº 3, 1978, pp. 105); «In Sarcee, as in other Athapaskan languages, there are two verb roots which are comparable to English *be*, namely **t’a** (imperfective) ‘to be’ and **l’ih** (imperfective) ‘to become, to exist’» (ibid.).

⁵⁴⁵ Gonzalo Torrente Ballester, *Crónica del Rey pasmado*, Barcelona, Planeta, 1994, pp. 109-110.

⁵⁴⁶ François Jullien/Thierry Marchaisse, *Penser d’un Dehors (la Chine). Entretiens d’Extrême Occident*, París, Seuil, 2000, p. 265.

⁵⁴⁷ Leibniz, *Nouveaux essais sur l’entendement humaine*, París, Garnier-Flammarion, 1966, p. 85, I, III, §8.

l'opposition de l'Être et du devenir ne peut jouer en chinois. Et s'il est inadéquat de présenter la pensée chinoise comme une "pensée du devenir" –en même temps comment faire autrement– c'est que le doublet conceptuel *être-devenir* (*einai-gignesthai*) est indissociable, et que l'un ne peut se définir que par l'autre: la distinction cruciale en grec entre ce qui "est" et ne "devient" pas et ce qui "devient" pas et n'est jamais est proprement informulable comme telle en chinois classique. De même la Chine n'a-t-elle pas pensé l'éternel, ce qui "est" toujours, mais le "constant" (*chang*): ce qui ne varie pas au travers de la transformation. [...] Cela dit, il ne suffit pas de constater que la Chine n'a jamais envisagé l'idée d'Être et, à partir d'elle, de Forme-Idee (*eidōs*), d'archétype et de paradigme, d'essence éternelle intemporelle, autoconsistante, etc. [...] Or, à mon sens, ce qu'indique –sinon ce que prouve– le fait même qu'un tel "manque" n'ait jamais été ressenti en Chine, c'est bien qu'il y a de l'*inimaginable* théorique –et non pas seulement de l'inimaginé ou de l'impensé, comme le croit Leibniz. Car c'est bien là le plus étonnant: que dans toute l'histoire de la pensée chinoise, qui n'a pas manqué cependant d'esprits puissants et originaux, voire d'esprits rebelles et marginaux, il ne s'en soit pas trouvé *un seul* que cette idée d'Être ait traversé!»⁵⁴⁸.

1. LENGUA Y FILOSOFÍA

Sigue en esto los pasos de Ernest Renan, Friedrich Nietzsche o Fritz Mauthner, por no hablar precedentes remotos del relativismo como Jenófanes de Colofón o Bhartṛhari⁵⁴⁹, al mostrar la dependencia de la filosofía respecto de la lengua: pero, sobre todo, de Wilhelm von Humboldt.

Renan escribe:

«L'ancienne langue de l'Égypte, aujourd'hui représentée par le copte, paraît avoir été une langue dans le genre du chinois, monosyllabique, sans grammaire développée, suppléant aux flexions par des exposants groupés, mais non agglutinés, autour de la

⁵⁴⁸ François Jullien/ Thierry Marchaisse, *Penser...*, pp. 266-217.

⁵⁴⁹ «Bhartṛhari goes further and adds that the form and shape of our cognitive states comes from our language. It is obviously implied that our categoriation of the world is determined by the structure of our language. Whether this theory is of a piece with the belief of some modern linguists (like Edward Sapir or Benjamin Whorf), that different societies with different languages live in distinct WORLDS is a question we need not go into here», Bimal Krishna Matilal, *Epistemology...*, p. 29. Otro precedente puede considerarse el concurso de la Academia de Berlín convocado en 1759 sobre el tema *De l'influence des opinions sur le langage et de le langage sur les opinions* (cfr. Johann Georg Hamann, *Aesthaetica in nuce*, ed. de Angelo Pupi, Milán, Bompiani, 2001, p. 21 de la introducción.

racine. Or, pour ne parler ici que de la Chine, dont la langue et la civilisation nous sont mieux connues, la langue chinoise, avec sa structure inorganique et incomplète, n'est-elle pas l'image de la sécheresse d'esprit et de cœur qui caractérise la race chinoise? Suffisante pour les besoins de la vie, pour la technique des arts manuels, pour une littérature légère de petit aloi, pour une philosophie qui n'est que l'expression souvent fine, mais jamais élevée, du bon sens pratique {La philosophie de Lao-Tseu semble contredire notre assertion. Mais cette philosophie est une réaction contre l'esprit positif de la Chine, et ne semble pas exempte d'influences étrangères.}, la langue chinoise excluait toute philosophie, toute science, toute religion, dans le sens où nous entendons ces mots. Dieu n'y a pas de nom {V. *Journal Asiatique*, août 1848, p. 168-169}, et les choses métaphysiques ne s'y expriment que par des locutions détournées: encontre ignorons-nous le sens précis que ces locutions présentent à l'esprit des Chinois. Nous ne connaissons point assez l'ancienne sagesse de l'Égypte pour dire comment elle trouvait sa limite dans la langue même du pays. Remarquons cependant que l'analogie qui existe entre l'histoire sociale de l'Égypte et celle de la Chine ne saurait être fortuite»⁵⁵⁰.

Juan Valera cree en esas “influencias extranjeras” en el taoísmo, y a través del espíritu de la lengua griega se explica buena parte de la filosofía china e india:

«Este esmero y cuidado que pusieron los griegos en conservar su idioma y por consiguiente, el espíritu nacional, que en él está embebido, les sirvió de mucho para conservar también el ser de su civilización y para difundirla y verterla por el mundo, desde el Cáucaso hasta la Libia, desde la India y Persia hasta más allá de las Columnas de Hércules, aun después de arruinado su poder político y derrocado su imperio. Después de las conquistas del héroe de Macedonia llevaron por toda el Asia su saber y su literatura, la cual penetró y hasta influyó en la India, creando allí tal vez el arte dramático y modificando la filosofía, ora por el trato frecuente con la Corte de los reyes griegos de la Bactriana, ora por el comercio de las naves griegas que por el mar Rojo iban a Egipto, ora por los embajadores y sabios que enviaban los Seléucidas y los Ptolomeos entre los brahmines {Sobre el influjo de la literatura griega en las ciencias y en la poesía de la india se puede ver la obra del doctor A. Weber titulada *Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte*. Puede leerse asimismo una sabia disertación del propio autor que lleva por título *Die Verbindungen Indiens mit den*

⁵⁵⁰ Ernest Renan, *De l'origine du langage*, Paris, Michel Lévy frères, 1859 (3ª ed.), pp. 195-196.

Lündern im Westen.} [...] La influencia de la literatura griega se extendió indudablemente hasta China, y acaso contribuyó a perfeccionar la secta de Lao-Zu»⁵⁵¹.

Nietzsche, sobre quien se llama la atención en el libro donde habla Jullien⁵⁵², discurre que

«Die wunderliche Familien-Ahnlichkeit alles indischen, griechischen, deutschen Philosophirens erklärt sich einfach genug. Gerade, wo Sprach-Verwandtschaft vorliegt, ist es gar nicht zu vermeiden, dass, Dank der gemeinsamen Philosophie der Grammatik - ich meine Dank der unbewussten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen - von vornherein Alles für eine gleichartige Entwicklung und Reihenfolge der philosophischen Systeme vorbereitet liegt: ebenso wie zu gewissen andern Möglichkeiten der Welt-Ausdeutung der Weg wie abgesperrt erscheint. Philosophen des ural-altaischen Sprachbereichs (in dem der Subjekt-Begriff am schlechtesten entwickelt ist) werden mit grosser Wahrscheinlichkeit anders "in die Welt" blicken und auf andern Pfaden zu finden sein, als Indogermanen oder Muselmänner: der Bann bestimmter grammatischer Funktionen ist im letzten Grunde der Bann physiologischer Werthurtheile und Rasse-Bedingungen. - So viel zur Zurückweisung von Locke's Oberflächlichkeit in Bezug auf die Herkunft der Ideen»⁵⁵³.

Según una célebre frase de Mauthner, reaprovechada por Hans Lenk⁵⁵⁴, «Hätte Aristoteles Chinesisch oder Dakotaisch gesprochen, er hätte zu einer ganz anderen Logik

⁵⁵¹ Juan Valera, «La poesía popular, ejemplo del punto en que deberían coincidir la idea vulgar y la idea académica sobre la lengua castellana. Discurso leído por el autor en el acto de su recepción en la Real Academia Española el día 16 de marzo de 1862», en *Discursos académicos*, apud http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12819857527589169543980/p0000001.htm - I_1.

⁵⁵² François Jullien/ Thierry Marchaisse, *Penser...*, pp. 252 y ss. También lo cita Jean-Paul Reding, «Greek and Chinese categories: a reexamination of the problem of linguistic relativism», en *Philosophy East and West*, vol. 36, nº 4, 1986, pp. 349-374, p. 371, n. 8.

⁵⁵³ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, von den Vorurtheilen der Philosophen*, ed. electrónica apud, <http://gutenberg.spiegel.de/>, I, 20; este párrafo no aparece en Friedrich Nietzsche, *Werke*, ed. de Gerhard Lehmann, Stuttgart, Alfred Kröner, 1938, II.

⁵⁵⁴ Hans Lenk, «Introduction: If Aristotle Had Spoken and Wittgenstein Known Chinese... Remarks regarding logic and epistemology: a comparison between classical Chinese and some Western approaches», en Hans Lenk/ Gregor Paul, *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1993, pp. 1-10.

gelangen müssen, oder doch zu einer ganz anderen Kategorienlehre»⁵⁵⁵. Émile Benveniste desarrolló e intentó demostrar esta idea en un famoso artículo⁵⁵⁶, admitido por J. Gernet⁵⁵⁷ y Angus Charles Graham⁵⁵⁸. Jean-Paul Reding, examinándolo, invierte las conclusiones (también hay en C. Touratier⁵⁵⁹ una inversión de las observaciones, ya que atiende a la influencia de la la lógica en el pensamiento gramatical), y llega a decir que «If Aristotle's list of categories is longer than the Later Mohist's, this only proves that Aristotle had to fight against a language whose structure is more hostile to categorial distinctions than classical Chinese»⁵⁶⁰. El análisis de Reding es greco-indo-sínico, como el que algunos años más tarde haría A. Thivel⁵⁶¹:

«Somebody might argue, of course, that there exists a list of Indian categories (*padārtha*). Indeed, already in the *vaiśeṣika-sūtra*, a list of six categories can be found: 1. substance *dravya* 2. quality *guṇa* 3. action *karma* 4. generality *sāmānya* 5. specificity *viśeṣa* 6. inherence *samavāya*. A seventh category, namely, “absence” (*abhava*), was added later. Annambhaṭṭa, in his *tarka-samgraha* [...], argues against the admission of the notion of potentiality (*śakti*) into the list of the categories»⁵⁶².

La postura de Touratier tiene un obvio precedente. Para Wilhelm von Humboldt la dependencia de lenguaje y pensamiento es interdependencia, bicondicionalidad: «Ihre Sprache ist ihr Geist und ihr Geist ihre Sprache»⁵⁶³.

⁵⁵⁵ Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, III, *Zur Grammatik und Logik*, Stuttgart, J. G. Cotta, 1902, p. 4; Ya en el primer volumen se pueden encontrar ideas parecidas (Fritz Mauthner *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, I, *Sprache und Psychologie*, Stuttgart, J. G. Cotta, 1901, «Denken und Sprechen», pp. 164 y ss.).

⁵⁵⁶ Émile Benveniste, «Catégories de pensée et catégories de langue», en *Les études philosophiques*, vol. 13, pp. 419-429, y en Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, París, Gallimard, 1966, pp. 63-74.

⁵⁵⁷ J. Gernet, *Chine et christianisme: action et réaction*, París, Gallimard, 1982, p. 324.

⁵⁵⁸ Cfr. Angus Charles Graham, *Disputers...*, pp. 414 y ss.

⁵⁵⁹ C. Touratier, «Catégories de langue et catégories de pensée (Benveniste lecteur d'Aristote)», en *Lalies*, n°10, 1992, pp. 367-376.

⁵⁶⁰ Jean-Paul Reding, «Greek and Chinese Categories: A Reexamination of the Problem of Linguistic Relativism», en *Philosophy East and West*, vol. 36, n° 4, octubre de 1986, pp. 349-374, p. 371.

⁵⁶¹ A. Thivel, «Comment se forme un vocabulaire philosophique? Essai de comparaison entre le grec, l'indien et le chinois», en *Lalies*, n° 101992, pp. 377-387.

⁵⁶² Jean-Paul Reing, «Greek...», p. 371, n. 8.

⁵⁶³ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Darmstadt, Claassen & Roether, 1949, p. 41. Sobre la

Es por tanto bastante poco original la crítica de Bruno Heller:

«Kung-sun-lung hat natürlich gewusst, dass so etwas Unsinn ist, und sich ein Gegenargument ausgedacht. Wenn es nur Schimmel gäbe und Schimmel keine Pferde wären, dürften überhaupt keine Pferde existieren. Aber damit ist das grundsätzliche Dilemma nicht beseitigt. Eine Sprache, die Wörter nur nebeneinander stellen kann, ohne das eine dem anderen unterzuordnen, gerät in logische Schwierigkeiten. Die Philosophie Chinas konnte nicht die Wege gehen, die uns im Westen vertraut sind. Sie hat ihre eigenen Denkformen, beheimatet im Geist ihrer Sprache»⁵⁶⁴;

que puede contrarrestarse con estas palabras de Graham: «That Kung-sun Lung could confuse identity and class membership was easily credible only in the credulous era when it was supposed that Chinese proto-logic was so primitive and the language so vague that any kind of error was possible»⁵⁶⁵.

Menos original aún es el pseudo-humboldtianismo de segunda mano de Thomas Lamarre:

«Usually, the conclusion tends to be that the constellation of elements within characters amounts to an endless game of combinations. Jean-François Billeter, for instance, concludes, ‘fundamentally, then, Chinese writing is a combinatory art permitting a virtually unlimited number of compounds to be drawn from a limited number of elements’ (Billeter, 1990: 20). From this position, it is only possible to imagine the finite nature of Chinese writing in terms of codes and conventions –the dead hand of tradition establishes the laws and limits for combination and interpenetration of elements; and the players, oblivious or benighted (only finite), never question the rules (ever finite)»⁵⁶⁶.

lengua china en particular, véase en la trad. española, Wilhelm von Humboldt, *Sobre la diversidad...*, pp. 323 y 345; Christoph Harbsmeier, *Wilhelm von Humboldt: Brief an M. Abel-Rémusat über die Natur grammatischer Formen in allgemeinen und über den Geist der chinesischen Sprache im besonderen. Nach der Ausgabe Paris 1827 ins Deutsche übertragen und mit einer Einführung versehen von Christoph Harbsmeier. Zur Philosophischen Grammatik des Altschinesischen im Anschluß an Humboldts Brief an Abel-Rémusat*, Stuttgart, Friedrich Frommann (Günther Holzboog), *Grammatica universalis*, 17, 1979.

⁵⁶⁴ Bruno Heller, *Fragen der...*, I, p. 103

⁵⁶⁵ Charles Angus Graham, *Studies in...*, p. 196

⁵⁶⁶ Thomas Lamarre, «Diagram, inscription, sensation», en Brian Massumi (ed.), *A Shock to Thought: Expressions After Deleuze and Guattari*, Londres, Routledge, 2002, p. 157.

Sobre su licitud podemos traer a colación a Han-liang Chang⁵⁶⁷, que, a pesar de criticar a Ernest Fenollosa⁵⁶⁸ («It is not surprising that lexicography would make a sinologist like George Kennedy label Fenollosa a “mass of confusion”»), encuentra cierto tipo de justificación para lecturas como la suya y aun mucho más fantásticas:

«What appeals to Leibniz, Fenollosa, Eisenstein, and Derrida in Chinese script is what they have found relevant to their own applications. In the jargon of comparative literature studies, this kind of misreading, or mirage, is a common phenomenon when two cultures encounter one another».

Pero el mismo Von Humboldt, en la lengua de Derrida y Deleuze, pone en claro cómo se debe leer a Von Humboldt:

«Si l'on examine l'opération que l'homme, souvent sans s'en apercevoir, fait en parlant, on y voit une prosopopée continuelle. Dans chaque phrase un être idéal (le mot qui constitue le sujet de la proposition) est mis en action on représenté en état de passivité. L'action intérieure par laquelle on forme un jugement, est rapportée à l'objet sur lequel on prononce. Au lieu de dire: *Je trouve les idées de l'être suprême et de l'éternité identiques*, l'homme pose ce jugement au dehors de lui et dit: *L'être suprême est éternel*. C'est là, si j'ose me servir de cette expression, la partie imaginative des langues. Elle doit nécessairement exister dans chacune d'elles», puisqu'elle tient à la organisation intellectuelle de l'homme et à la nature du langage; mais les développemens qu'elle reçoit, le point qu'atteint sa culture, dépendent du génie particulier des nations. Elle est à son comble dans les langues classiques: la langue chinoise n'en adopte que ce qui est absolument indispensable pour parler et être compris»⁵⁶⁹.

No podemos dejar de pensar en Paul Masson-Oursel, que dice que Yinwen Zi

⁵⁶⁷ Han-liang Chang, «Hallucinating the Other: Derridean Fantasies of Chinese Script», en Ihab Hassan (dir.), *Representations of Otherness: Cultural Hermeneutics, East and West*, Universidad de Wisconsin-Milwaukee, abril de 1988, ed. electrónica apud <http://www.lttc.ntu.edu.tw/>, p. 10.

⁵⁶⁸ Ernest Fenollosa, «The Chinese Written Characters as a Medium for Poetry», en Ezra Pound, ed., *Instigations*, Nueva York, Boni & Liveright, 1920, pp. 357-388

⁵⁶⁹ Friedrich Wilhelm von Humboldt, *Lettre a M. Abel-Rémusat, sur la nature des formes grammaticales en général, et sur le génie de la langue chinoise en particulier*, París, Librairie orientale de Dondey-Dupré père et fils, 1827, pp. 11-12.

«aperçoit une difficulté dans l'énonciation "cheval blanc". De quel droit accouplons-nous l'épithète au substantif, alors qu'elle convient aussi à autre chose qu'à des chevaux, par exemple à un bœuf ou à un homme? Il résout l'énigme en déclarant que "juger blanc", "trouver blanc", est une opération de l'esprit, également mise en œuvre en présence d'objets différents»⁵⁷⁰.

Jullien no advierte, sin embargo, que si buscamos algún filósofo chino para el que haya sido importante la idea de "ser", no deberemos buscar la palabra "ser", sino reconocer esta idea en otras palabras. Más adelante veremos si no podría reconocerse quizá a Gongsun Long en este filósofo.

2. FILOSOFÍA Y FORMA

Pero la filosofía no sólo está ahormada por la lengua, y viceversa, sino también por la forma en que se expresa, y al contrario. Ortega y Gasset escribe:

«La propensión moderna a negar la distinción entre el fondo o tema y la forma o aparato expresivo de aquél, me parece tan trivial como su escolástica separación. Se trata, en realidad, de la misma diferencia que existe entre una dirección y un camino. Tomar una dirección no es lo mismo que haber caminado hasta la meta que nos propusimos. La piedra que se lanza lleva en sí predispuesta la curva de su aérea excursión. Esta curva viene a ser como la explicación, desarrollo y cumplimiento del impulso original»⁵⁷¹.

Julián Marías desarrolla la idea:

«Hay que advertir que la lectura enturbia casi siempre la peculiaridad de los géneros literarios. Me explicaré: el lector de una época cualquiera –por ejemplo la nuestra–, lee los textos filosóficos de la misma manera, es decir, desde el punto de vista de lo que él entiende por filosofía. En cualquier forma literaria busca aquellos elementos que responden a su expectativa normal ante un texto de filosofía, y prescinde de lo demás, o los relega a un segundo plano, aunque acaso fuesen los más importantes para su autor. Por ejemplo "prosifica" el poema presocrático o trata de desprender del diálogo platónico las tesis doctrinales que en él se expresan y formulan. Sólo a una mirada histórica perspicaz y muy avezada, como empiezan a existir en nuestra época, se

⁵⁷⁰ Paul Masson-Oursel, «Études de logique comparée, II. Évolution de la logique chinoise», en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 84, año 42, nº 7-12, julio-diciembre de 1917, p. 70

⁵⁷¹ José Ortega y Gasset, *Obras completas*, I, Madrid, Revista de Occidente, 1963 (6ª ed.), pp. 366.

presentan los textos del pretérito en su forma propia y originaria. Para citar el ejemplo más claro y extremado, piénsese en la reducción formal de la filosofía toda que ejecuta una exposición escolástica de su contenido, o, todavía más, la utilización y discusión de ella en un libro de esta orientación. La atención del lector va derecha a los puntos que desde su propio punto de vista son “relevantes”, y los demás se quedan automáticamente preteridos; dicho con otras palabras, despoja de su forma al texto que tiene delante y proyecta sobre él un esquema que le es ajeno; le impone así, por consiguiente, un “género literario” que nunca tuvo. Ahora bien, si a la obra filosófica le es esencial su encarnación literaria, esta lectura es una alteración radical de su contenido. El partidario de este modo de leer argüirá tal vez que para una comprensión y valoración *histórica* o sociológica del texto en cuestión, es posible que así sea; pero que a él le importa sólo la *verdad* o falsedad de ese texto, y por tanto su reducción a “tesis”, enunciados o *statements*—y empleo esta pluralidad de términos porque análoga actitud suele tomarse desde diversas observancias—. A esto habría que oponer que la *verdad* no es en modo alguno independiente de los géneros literarios ni indiferente a ellos: certeramente lo reconoce la Iglesia católica al señalar que la verdad o inerrancia de la Escritura no es “homogénea”, sino que cada libro tiene la verdad propia de su género. Pensar que lo que importa en el Poema de Parménides es sólo la tesis de que el ente es uno, y que el viaje en carro es irrelevante, o que lo “filosófico” en el *Fedro* platónico es la definición del alma como lo *autokineton* o que se mueve a sí mismo, y que puede prescindir del mito de los caballos alados, es ignorar lo que han pensado Parménides y Platón, y, de paso, el significado mismo de la palabra verdad»⁵⁷².

Y de nuevo:

«Platón, de vez en cuando, da un pequeño escándalo intelectual, que nos pone en guardia: cuando esperaríamos un raciocinio, nos cuenta un mito; nos habla de carros alados, de cigarras, de una caverna, de Theuth y Thamús, de la Atlántida. No se han solido subrayar estos escándalos—tal vez porque muchos exégetas de Platón no han sido sensibles a su condición escandalosa—; por ejemplo, que Platón, al final del libro VI de la República, nos explique conceptualmente y hasta con un gráfico la estructura de la realidad según la teoría de las ideas, e inmediatamente *después*, al comienzo del libro VII, nos cuente el mito de la caverna, donde explica lo mismo en forma alegórica; se entendería si lo hiciese en orden inverso, si de la explicación figurada y mítica extrajese un precipitado conceptual; y cuando se advierte esta anomalía, se cae en la cuenta de

⁵⁷² Julián Marías, «Los géneros literarios en filosofía», en *Ensayos de teoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, 3ª ed., pp. 9-46, pp. 11-12.

que no se está entendiendo a Platón, y se vuelve problemática la anterior evidencia de que Platón explique *lo mismo* en estos dos pasajes»⁵⁷³.

En el *Timeo* queda claro (se dice expresamente en al menos tres ocasiones) hasta qué punto un mito puede ser más difícil y complejo que un discurso directo sobre una materia que, por otra parte, no se conoce directamente (por paradoja, los que trabajan con metáforas son difíciles de entender: Max Black dice de Ivor A. Richards y W. Bedell Stanford: «Unfortunately, both writers have great trouble in making clear the nature of the positions they are defending»⁵⁷⁴; Thomas S. Kuhn empieza así a contestar a Boyd: «si lo he entendido, y no estoy seguro de haberlo hecho [...]»⁵⁷⁵).

Los ejemplos no son casi nunca inocentes. La moderna didáctica sabe perfectamente cuán útiles son los ejemplos para transmitir contenidos “interdisciplinares”, como lo sabían los jansenistas que ponían el ejemplo de que «Dios invisible ha creado el mundo visible» y el mucho más descarado autor de estos

«EJERCICIOS. 178. *Reconocer los nombres, artículos, adjetivos, pronombres y verbos, y decir por qué lo son*: El Excmo. Sr. D. Francisco Franco Bahamonde es el Generalísimo de los Ejércitos de Tierra, Mar y Aire y el Jefe del Estado Español. Militar de brillantísima carrera, fue el alma del Glorioso Movimiento Nacional y condujo a nuestra Patria hasta el triunfo total y definitivo. 179. ANÁLISIS - El Caudillo es un hombre extraordinario»⁵⁷⁶.

Max Black⁵⁷⁷ expone un contenido social en su ejemplo «los pobres son los negros de Europa». Piergiorgio Odifreddi saca a Berlusconi y la guerra de Iraq en su historia de la lógica⁵⁷⁸. Mark Siderits, a Ronald Reagan⁵⁷⁹. Yao Ning y Gabriel García-Noblejas aprovechan a Gongsun Long para meterse con Antonio Gala⁵⁸⁰.

⁵⁷³ Julián Marías, *La filosofía griega desde su origen hasta Platón*, en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, II, p. 423.

⁵⁷⁴ Max Black, p. 38

⁵⁷⁵ Richard Boyd/ Thomas S. Kuhn, *La metáfora nella scienza*, ed. de Luisa Muraro, Milán, Feltrinelli, 1983.

⁵⁷⁶ *Gramática. Primer grado*. Zaragoza, Edelvives, 1960, p. 52.

⁵⁷⁷ Max Black, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Ítaca, Nueva York, Cornell University Press, 1962.

⁵⁷⁸ Piergiorgio Odifreddi, *Il diavolo...*

⁵⁷⁹ Mark Siderits, *Indian Philosophy...*

⁵⁸⁰ «La expresión llamar a las cosas por su nombre (*mingshi*) [...] Lingüísticamente, es una expresión que presupone que hay incorrecciones en el uso de las palabras, incorrecciones que consisten en usar un término

Pero esta es una manifestación mínima de la importancia del ejemplo. Piergiorgio Odifreddi, en un artículo cuyo título retoma la célebre reflexión de Pirandello sobre la identidad dándole forma de pregunta disyuntiva⁵⁸¹, propone:

«Se esiste una unità profonda nelle varie culture, essa può essere forzata ad emergere soltanto attraverso un processo di astrazione che, passando attraverso l'unificazione, la giustifichi a posteriori: come non esistono applausi ad una sola mano, non è infatti possibile effettuare generalizzazioni significative a partire da un solo esempio. Indizi della possibilità dell'impresa emergono, non appena si nota che varie culture ed ere hanno spesso narrato le stesse storie con parole diverse».

En esto coincide con los postulados de la filosofía comparada de Paul Masson-Oursel, cuyo método, positivista, le impide perderse en teorizaciones inabarcables que siempre resultarían incompletas, inútiles y científicamente desdeñables: para conocer la realidad llamada filosofía (muerta, como *corpus* de textos, o viva, como actividad; en todo caso, real, ya que se trata de un positivista) sabe perfectamente, al igual que los lingüistas y dialectólogos, que no puede empezar haciendo un *grossräumiger Atlas*, sino que este aparecerá por sí mismo a modo de águila del *Paradiso* dantesco a partir de muchos *kleinräumige Atlanten*. Hemos empleado una imagen tomada de la dialectología de Karl Jaberg⁵⁸² y otra de la poesía (*Par. XIX*) que no son en absoluto inocentes⁵⁸³. Un proceso que integra individuos en un organismo mayor puede ser visto de muy diferentes formas: admiración rayana en el éxtasis es lo que exigen las figuras creadas por Dante y Meviana⁵⁸⁴;

para referirse a algo que *no* debería ser referido por tal término, del mismo modo que alguien podría preguntarse: “¿Cómo se puede decir que Gala es un escritor, si no es más que un burócrata de las letras?”», Gongsun Long, *Libro...*, p. 67, n. 2.

⁵⁸¹ Piergiorgio Odifreddi, «Culture: una, nessuna o centomilla?», en *Vialattea*, 1997, ed. electrónica apud <http://www.vialattea.net/odifreddi/culture.htm>.

⁵⁸² Karl Jaberg, «Grossräumige und kleinräumige Sprachatlanten», en *Vox Romanica*, XIV, 1955, pp. 1-61.

⁵⁸³ Harald Thun expone (y hay que tener en cuenta que en la p. 18 identifica con el término *Makroatlante* a los *grossräumige Atlanten*) que «Analog zur Freudschen Psychoanalyse, die **intraindividuell** feststellt, daß das Ich nicht (ganz) Herr im eigenen Hause ist, da es unter dem Einfluß des Über-Ich und des Es steht, erkennt diese Makroanalyse, daß es **überindividuell** gesteuerte sprachliche Verhaltensweisen gibt, die dem Bewußtsein und der Kontrolle des Einzelnen z.T. entzogen sind», Harald Thun, «Neuere Methoden der soziolinguistischen. Makroanalyse», en *Ringvorlesung SS*, 2003, sección “Sprachsoziologie”, apud <http://www.linguistik-online.uni-kiel.de/ringv103/thun/Thun.pdf>, p. 3.

⁵⁸⁴ Cfr. Jorge Luis Borges, «El Simurgh y el Águila», en *Nueve ensayos dantescos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999.

pavor respetuoso, «aquel extraño rey hecho de hombres que llena el frontispicio del *Leviatán*, armado con la espada y el báculo»⁵⁸⁵; o ánimo destructivo, como en el caso de los galos que «immani magnitudine simulacra habent, quorum contexta viminibus membra vivis hominibus complent; quibus succensis circumventi flamma exanimantur homines»⁵⁸⁶. Se pueden crear estructuras orgánicas para, entusiasmados, reconocerlas como verdad y aspirar a unirse a ellas, o, al contrario, integrarlas con propósitos desintegradores, construirlas para poder destruirlas mejor, del todo y como un todo⁵⁸⁷.

⁵⁸⁵ Borges, op. cit, p. 133; cfr. Thomas Hobbes, *Leviatano*, ed trilingüe italo-anglo-latina de R. Santi, Milán, Bompiani, 2001.

⁵⁸⁶ Caes. *de bello Gall.*, 6.16, testimonio corroborado por lo que de Posidonio de Apamea nos queda en Diodoro y Estrabón.

⁵⁸⁷ La metáfora organicista es fundamental para las disciplinas comparadas: «Notre conception de la vie, loin de se compliquer, s'est simplifiée autant qu'approfondie quand nous avons confronté les êtres monocellulaires, rendus perceptibles par le microscope, avec les pluricellulaires. Nous ne pénétrons l'esprit des idiomes indo-européens que depuis que nous savons les examiner en fonction des autres familles de langues», Masson-Oursel, *La philosophie...*, pp. 16-18. Galeno, como Plauto, compara la anatomía de un hombre con una casa. Las ciencias naturales y humanas se han usado recíprocamente como metáforas desde siempre (piénsese en Horacio y la metáfora de las hojas, aplicada a los vocablos). Joan Leopold dice de Tylor: «He actively noted down Müller's application of Darwinian analogies to the development of language. Müller described how the numerous synonyms in the early Indo-European languages were eliminated in the "struggle for life which is carried on among synonymous words as much as among plants & animals"; only one word for each object –the strongest, most appropriate, most fertile word– emerged triumphant in each language form "this process of natural selection..." Tylor also noticed that Lyell and Darwin compared the process of transformation and conservation in language to that in race», Joan Leopold, *Culture in comparative and evolutionary perspective: M. B. Taylor and the Making of Primitive Culture*, Berlín, D. Reimer, 1980, p. 31. A pesar de críticas como la de W. D. Whitney, «The simple and obvious answer is, that languages are not organisms except by a figure of speech, and that therefore no conclusion can be carried from them over to real organisms», W. D. Whitney «Darwinism and Language» (recensión de August Schleicher, *Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft. Offenes Sendschreiben an Herrn Dr. Ernst Haeckel*, Weimar, 1863; August Schleicher, *Über die Bedeutung der Sprache für die Naturgeschichte des Menschen*, Weimar, 1865; Friedrich Max-Müller, *Delivered at the Royal Institution*, marzo-abril de 1873, según la reimprección en *The Living Age* de la edición en el *Magazine* de Fraser) en *The North American review*, University of Northern Iowa, vol. 119, nº 244, julio de 1874, p. 63, cfr. Vidal I. Peña García, *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la Ontología spinozista*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 16; Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico: una introducción analítica*, revisado por Gustavo Bueno, Oviedo, Biblioteca Filosofía en español, 1999, s.v modelo, p. 224, para ver la pervivencia de estas metáforas.

Sin embargo, es muchísimo menos inocente el ejemplo de ejemplos del que termina sirviéndose Odifreddi (y que acaba, como es frecuente en este autor, derivando en política):

«per limitarsi ad un solo esempio, il dibattito sugli universali fu formulato nell'era eroica della filosofia, con la disputa fra Platone ed Aristotele in Grecia sull'esistenza delle idee, fra i taoisti e la scuola dei nomi in Cina sulla metafisica degli ideogrammi, e fra la scuola logica *nyaya* e il buddismo in India sulla natura dei concetti; il buddismo stesso lo recepì poi al suo interno attraverso lo scisma mahayana-hinayana relativo al raggiungimento, collettivo o individuale, della salvezza; gli scolastici lo ripresero in una serie di contrapposizioni personali e non, fra Anselmo e Roscellino, Agostino e Tommaso, Scoto e Ockham, realismo e nominalismo, francescani e domenicani; le dicotomie moderne sia della filosofia, fra idealismo tedesco ed empirismo inglese, che della fisica, fra termodinamica dei gas e meccanica delle particelle, non ne sono che ulteriori riformulazioni; il problema è poi approdato in matematica e biologia, con le rispettive dispute sull'esistenza degli insiemi e delle specie, mentre in politica esso ha assunto la forma ben nota della lotta fra comunismo e capitalismo, cioè fra classi e individui; ... ».

Así, el primer ejemplo que ofrece a la investigación abstractiva no es una mera “historia” más: es precisamente la historia que está contando en su artículo. El personaje cuenta aquí la historia marco, como en aquel pasaje fruto de un error de copista en *Las mil y una noches* tantas veces recordado por Borges. Si los ejemplos en gramática y lógica a veces se convierten en excusas para expresar contenidos filosóficos, es lógico que en filosofía el ejemplo sea casi siempre el contenido mismo que se quiere expresar: tanto cuando lo que se disfraza de filosofía es en realidad gramática o lógica, y por tanto, no llega a ser filosofía, como cuando se quiere comunicar algo que trasciende la capacidad de la filosofía (ya hemos visto que la paradoja del caballo no funcionaría haciendo algunos cambios). Muchos han tratado de la imagen y la imaginación en filosofía, como Tymieniecka⁵⁸⁸, pero quizá sea imprescindible referirse, por su claridad, a Thomas S. Kuhn y su idea de metáfora no ya explicativa, sino constitutiva⁵⁸⁹. Naturalmente también es peligrosa por su

⁵⁸⁸ Cfr., p. ej., A. T. Tymieniecka, «Constitutive and Creative Perception», en *Proceedings of the International Congress of Aesthetics*, Ámsterdam, 1964; cfr. Isidro Gómez Moreno, *Husserl y la crisis de la razón*, pról. de A. Millán Puelles, Madrid, Cincel, *Historia de la Filosofía*, 1987, p. 126, sobre la metafísica *more poetico*.

⁵⁸⁹ Cfr. Richard Boyd-Thomas S. Kuhn, *La metáfora nella scienza*, ed. de Luisa Muraro, Milán, Feltrinelli, 1983, p. 105.

poder creador. «Dogmas científicos han podido ser la perforación invisible del tabique interventricular, la doctrina del flogisto, la atribución de sustancialidad al “calórico”, el localicismo a ultranza de la patología celular virchowiana, tantas nociones más»⁵⁹⁰, y estos dogmas no son sino palabras e imágenes mentales a las que no corresponde ninguna realidad:

«Qu'on dise à des docteurs chinois, qui n'auraient aucune connaissance de la chimie de l'Europe, qu'il existe dans l'atmosphère un *air déphlogistiqué*, un *air empiréal*, un *air éminemment respirable*, un *air vital*, un *air de feu*, un *air* ou *gaz oxigène*; qu'on est en état de donner une démonstration irrécusable de ce qu'on avance, mais qu'on veut leur laisser le plaisir de deviner. Ou les docteurs chinois sont faits autrement que les nôtres, ou chacun voudra deviner d'après son système»⁵⁹¹.

Para el dogmático, el mito no es un artificio para explicar la realidad, sino que cree que la realidad coincide con el mito. Sigmund Freud le dice a Albert Einstein:

«Quizá haya adquirido usted la impresión de que nuestras teorías forman una suerte de mitología, y si así fuese, ni siquiera sería una mitología grata. Pero, ¿acaso no se orientan todas las ciencias de la Naturaleza hacia una mitología de esta clase? ¿Acaso se encuentra usted hoy en la física en distinta situación?»⁵⁹².

Disertando sobre la psicología individual de Adler, Freud se interrumpe y narra:

«En las cercanías de la pequeña ciudad de Moravia, en la que yo nací y de la que salí a los tres años, hay un modesto balneario, situado en una riente campiña. Durante mis años de colegial pasé en él varias veces las vacaciones estivales, y luego, pasados ya veinte años, la enfermedad de un cercano pariente me dio la ocasión de retornar a sus ámbitos. En una conversación con el médico del balneario, que había asistido a mi pariente, le interrogué sobre sus relaciones con los campesinos eslovacos, que durante el invierno constituían su única clientela. El médico me contó que en tal período de su

⁵⁹⁰ Pedro Laín Entralgo, *Historia de la medicina*, Barcelona, Salvat, 1978, p. XXX.

⁵⁹¹ Pierre Laromiguière, *Leçons de philosophie; ou, Essai sur les facultés de l'âme*, II, París, Brunot-Labbe, 1820, p. 37.

⁵⁹² «Warum Krieg/Pourquoi la guerre?! Why war?», en Albert Einstein (coord.), *Correspondance, Open letters*, París, Institut International de Coopération Intellectuelle, 1933, en Sigmund Freud, *Obras completas*, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, revisión de Jacobo Numhauser Tognola, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 3213.

actividad profesional se desarrollaba en la forma siguiente: A la hora de la consulta, acudían los pacientes a su gabinete, se sentaban en fila e iban levantándose y acercándose a él sucesivamente para contarle sus síntomas. El médico los reconocía, se orientaba y les comunicaba el diagnóstico... que era siempre el mismo: “Lo que tiene usted es que le han embrujado”. Asombrado, le pregunté si los campesinos no desconfiaban de él al verle aplicarles a todos el mismo diagnóstico. “Nada de eso –me respondió–. Se van tan satisfechos, pues es precisamente lo que esperaban, y al oírlo, miran contentos a los que esperan su turno y les guiñan un ojo, como diciendo: Se ve que es hombre que lo entiende”. No sospechaba yo por entonces en qué circunstancias volvería a hallar una situación semejante. Trátese de un homosexual o de un necrófilo, de un histérico angustiado, de un neurótico obsesivo o de un demente furioso, el Psicólogo individual de la escuela de Adler indicará como motivo principal de su estado el deseo de hacerse valer, de sobrecompensar su inferioridad, de quedar arriba, de pasar de la línea femenina a la masculina»⁵⁹³.

Pero en la página anterior de la traducción que seguimos, leemos el relato de esta absurda conversación sobre el mito de Edipo y el mito del complejo de Edipo, dogma que Freud creó a través de la comparación procrustiana de toda la humanidad consigo mismo:

«Era un crítico de fama mundial que había seguido las corrientes espirituales de nuestro tiempo con benévola comprensión y aguda visión profética. Hice conocimiento con él cuando contaba más de ochenta años, pero su conversación seguía siendo encantadora. Ya adivinaréis de quién se trata. No fui yo, sino él, quien llevó el diálogo hacia el psicoanálisis. Y lo hizo con delicada modestia. “Yo no soy –dijo– más que un literato, mientras que usted es un investigador y un descubridor. Pero he de afirmarle que jamás he abrigado sentimiento de orden sexual hacia mi madre”. “Es que no tiene usted por qué haberse dado cuenta –fue mi respuesta–. Se trata de procesos inconscientes para el adulto”. “Eso es otra cosa”, repuso aliviado, y me apretó la mano»⁵⁹⁴.

Es más que oportuno, por tanto, estudiar los mitos y someter a regla los ejemplos y metáforas. Sobre la importancia de la ejemplificación en China han trabajado J. S.

⁵⁹³ Freud, Obras completas, III, p. 3181.

⁵⁹⁴ Freud, Obras completas, III, p. 3180.

Cikoski⁵⁹⁵ y Jean-Paul Reding⁵⁹⁶; es fundamental *Extrême-Orient – Extrême-Occident*, vol. 14, 1992, presentado por François Jullien y Karine Chemla⁵⁹⁷.

En Grecia quien determina el discurso filosófico es Sócrates:

«No se trata de los símiles de la épica, sino de algo más familiar y cotidiano, siendo también familiares y cotidianos los objetos de comparación: sobre todo, animales domésticos, sucesos de la vida ordinaria, artesanos y actividades artesanales. El discurso socrático apenas avanza sin un “como”, una comparación»⁵⁹⁸.

Es el elenco de imágenes que perdurará a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental, y el método por excelencia de los filósofos (en el pensamiento musulmán, el razonamiento analógico, *qiyās*, constituye contenidos jurídicos, religiosos y filosóficos); lo que consideramos filosofía en China y en la India se caracteriza por un discurso parecido. Caballos y carros aislados (como el del *Milindapañha*), estáticos y comunes, suceden a las imágenes divinas de los caballos alados de Parménides y la heroica del auriga (que ha dado origen a un perpetuo e inútil «Non doceo, sed admoneo docturos» de los profesores⁵⁹⁹).

⁵⁹⁵ J. S. Cikoski, «On standards of analogical reasoning in the late Chou», en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 2, nº 3, 1975, pp. 325-357.

⁵⁹⁶ Jean-Paul Reding, «Analogical reasoning in Early Chinese Philosophy», en *Asiatische Studien*, vol. 40, nº 1, 1986, pp. 40-56

⁵⁹⁷ Con Alexei Volkov, «Analogical reasoning in Ancient China: some examples», en *Extrême-Orient – Extrême-Occident*, vol. 14, 1992, pp. 15-48, complementado por Francis Zimmermann, «Remarques comparatives sur la place de l'exemple dans l'argumentation (en Inde)», en *Extrême-Orient–Extrême-Occident*, nº 14, 1992, pp. 199-204; sobre la India puede verse, además, Ernst Steinkellner, «The Early Dharmakīrti on the Purpose of Examples», en Sh. Katsura/ E. Steinkellner (eds.), *On the Role of the Example (dr̥ṣṭānta) in Classical Indian Logic*, Viena, ATBS, 2004, pp. 225-250.

⁵⁹⁸ Francisco Rodríguez Adrados, «La lengua de Sócrates y su filosofía», en *Palabras e ideas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992, p. 259.

⁵⁹⁹ «Mientras que el estudio comparativo de las religiones se ha desarrollado considerablemente, no ha habido un desarrollo paralelo en la comparación de las diferentes filosofías. En particular, los estudios de filosofía india rara vez se refieren a la filosofía griega y viceversa. Lo más, algunas veces, se compara un detalle y se discute si se trata de una coincidencia o de un préstamo. Como ejemplo puedo citar la comparación del alma con un carro tirado por caballos en el *Fedro* de Platón y en la *Kaṭha Upaniṣad*. [...] No voy a referirme aquí a estos problemas de posibles préstamos entre las dos filosofías o religiones, sobre todo en la edad helenística, en que ambos pueblos estuvieron en contacto directo. Estoy tratando tan sólo de dejar constancia de algunas similitudes sin intentar explicarlas. Lo importante es comprobar que existen», Francisco Rodríguez Adrados, «Filosofía india y filosofía griega», en *Palabras...*, p. 15; «Sabe que el *âtman* es auriga /y que el cuerpo es su carro, /que con él conduce el intelecto, /y que la mente, sábelo, es la rienda. /A

Los carros y los caballos podrían hacernos invocar una herencia indo-europea y la evolución de una disciplina especulativa a partir de la mitología aria y los primitivos tratados de hipología. Pero también hay caballos “filosóficos” en China, donde, si bien este animal es importante⁶⁰⁰, también lo es, por ejemplo, el cerdo⁶⁰¹. Y no sólo eso: hay caballos blancos, mientras que lo que es blanco en la India es una vaca (aunque también hay bueyes en el Canon moísta; la India y China comparten también los monos, pero los conejos y los elefantes parecen autóctonos de la filosofía india, incluyendo el elefante ilusorio producido por un mantra mágico en Vasubandhu⁶⁰², imagen épica que, como el caballo alado de Cartesio, queda desterrado en la imaginación), o (“artesanos y actividades artesanales”) se trata de una jarra que es azul. Es más que discutible, por esto y por todo lo que llevamos visto, este pasaje de Maxwell y George Kennedy:

«Debate in religious circles spread to the public assembly where it became a popular form of entertainment, but themes remained principally drawn from metaphysics and

*los sentidos llaman caballos, / a los objetos su vía / [...] Quien posee la ciencia y su mente sujeta de continuo, / a ése le obedecen sus sentidos, / cual buenos caballos al auriga. / Quien carece de ciencia / y su mente no sujeta jamás, / no le obedecen sus sentidos, cual malos caballos al auriga». ¿El Fedro de Platón? Pues no: la *Katha Upanisad* (I.3.3). Y no la más antigua. Se sitúa en torno al siglo V-IV a. d. C. Puede que su/s autor/es (anónimo/s) fuese/n contemporáneo/s de Platón. ¿Quién inventó aquella metáfora del carro? ¿Quién fue antes? Queda, desde luego, por hacer una historia fiable de los trasvases e influencias (más que evidentes en sus coincidencias) entre los presocráticos y los sabios upanisádicos. Pero también sería útil una lectura de Platón en términos vedánticos. Esto nos daría las claves, no siempre claras, de dónde se sitúa realmente aquella encrucijada en la que Occidente emprende su particular modo de filosofar», Chantal Maillard, «Doctrinas secretas», en *ABC Cultural*, sección libros, 4 de septiembre de 2001.*

⁶⁰⁰ Cfr. Edouard Erkes, «Das Pferd im Alten China», en *T'oung Pao*, vol. 36, 1942, pp. 26-63; H. G. Creel, «The Role of the Horse in Chinese History», en *The American Historical Review*, vol. 70, nº 3, 1965; Roel Sterckx, «An Ancient Chinese Horse Ritual», en *Early China Journal*, vol. 21, 1996, pp. 47-79; Nicola Di Cosmo, *Ancient China and its Enemies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 70 y ss.; Ying Lin, *Celestial Horses*, Beijing, Publicaciones en Lenguas Extranjeras, 2002

⁶⁰¹ Sarah M. Nelson, «Ritualized Pigs and the Origins of Complex Society: Hypotheses Regarding the Hongshan Culture», en *Early China*, vol. 20, 1995.

⁶⁰² En filosofía china, el elefante es por antonomasia imaginario: «*Xiang* originally means “elephant”, but it has the sense of “image” or “representation”. The reason is that few people have seen living elephants and yet everyone *imagines* the appearance of elephants from their bones. Everything that one has to imagine, therefore, resembles the case of the elephant. This is why “elephant” and “image” are etymologically associated (cf. *Hanfeizi*, chap. 20)», Jean-Paul Reding, «Gongsun Long on what is...», p. 204, n. 20.

religion. Indian sophists did not exploit mythological and secular subjects nor paradoxes like Kun Sun Lung's "a White horse is not a horse"⁶⁰³.

Cuando aparecen personas, también llevan nombres "cuotidianos": Devadatta en la India (seguramente por influencia de los ejemplos de los gramáticos) y Zang (臧) en China. Aunque en el Derecho romano tendremos a Gayo, Ticio y Sempronio (y al esclavo Stico), en la filosofía occidental se usará durante siglos el nombre del personaje que empezó a discurrir así, Sócrates (*Sortes* en latín escolástico), o el de alguno de sus amigos.

La filosofía puede expresarse de muchos modos. Apuleyo enumera (*Fl.* 20.11-13): «canit enim Empedocles carmina, Plato dialogos, Socrates hymnos, Epicharmus modos, Xenophon historias, [Xeno]Crates satiras». La lista de Julián Marías es:

«1) Poema presocrático. 2) Prosa presocrática. 3) Logos o discurso sofístico. 4) Diálogo socrático-platónico. 5) Pragmateia o akróasis aristotélica. 6) Disertación estoica. 7) Meditación cristiana (San Agustín, San Bernardo). 8) Comentario escolástico (musulmán, judío o cristiano). 9) Quaestio. 10) Summa. 11) Autobiografía (Descartes). 12) Tratado. 13) Essay. 14) Sistema como género literario (idealismo alemán)⁶⁰⁴»

Una lista más exhaustiva empezaría por las formas de expresión sin concurrencia humana, a través de objetos (piénsese en la correspondencia con Darío a través de objetos en la leyenda de Alejandro).

Continuaría por la expresada a través de objetos modificados artística o artificiosamente. Es sólo una cuestión cuantitativa, dependiente de las dimensiones de los objetos o de su número, el modificar también el espacio. Esto ocurre claramente en Egipto. Veamos una añeja exposición divulgativa (en odres nuevos⁶⁰⁵) que deriva en orgía comparativa:

«El lugar santo de Abusir era como un gran patio rectangular con un obelisco chaparro a uno de los lados. Según referencias era el símbolo del universo. Todo, al fin, puede reducirse a una figura geométrica; cada cosa puede definirse con una forma esencial sin más detalles, y el mundo entero imaginarse concentrado en la más simple masa, que es el obelisco. [...] La triple explicación del origen de cada cosa por lo que hoy llamaríamos

⁶⁰³ Maxwell F. Kennedy/ George A. Kennedy, *Comparative Rhetoric: An Historical and Cross-Cultural Introduction*, p. 180.

⁶⁰⁴ Julián Marías, «Los géneros...», p. 14.

⁶⁰⁵ «Conceptos prehistóricos de Ra y el mito de Osiris», en Francesc Navarro, dir., *Historia Universal Salvat*, 2, *La antigüedad: Egipto y Oriente Medio*, Barcelona, Salvat, 1999, pp. 23-27.

magia de la definición por la forma, por la palabra o por generación espontánea, parecerá demasiado moderna, fabulosa o inútil si no se tiene en cuenta que de estos conceptos cosmológicos de los sacerdotes de Heliópolis participaron los griegos y que de ellos recibimos todavía nosotros beneficios. Consta que Tales, Pitágoras, Platón, Solón y Heródoto fueron a Egipto y no podían dejar de visitar a On, con ambición de aprender la ciencia esptérica concentrada en Heliópolis. Pitágoras debió de aprender allí que la música es geometría, y hasta en nuestros días Wagner pretendió definir personajes o sentimientos con leit-motiv o fórmulas musicales. Ya hemos mencionado la cábala, y todavía hay en París adeptos a las extravagancias cabalísticas. Por último, la solución biológica la descubrimos hoy en el élan vital de Bergson».

Alejandra Cersósimo expone los problemas de estas interpretaciones⁶⁰⁶:

«Sería conveniente remitirse a Siegfried Giedion quien advirtió que el símbolo engendra la forma y no a la inversa [...] El problema que detectamos no es la asociación simbólica de un objeto con un concepto, sino la incertidumbre en la aseveración de Moret de que una forma geométrica proporcione un significado ético o moral, en otras palabras, que una medida de longitud evoque la idea de justicia (divina), real (cuya noción es inexistente en el pensamiento egipcio, y dicho sea de paso, no se habla de “realidad” hasta Aristóteles) en todo caso lo real es lo existente, y verdadero. Qué puede haber de significado moral o ético en un obelisco?».

Como hemos visto, el criterio fundamental para interpretar testimonios arquitectónicos en clave filosófica se basa en el valor que les dan textos tardíos o en la supuesta herencia que recibieron los griegos. Lo mismo ocurre en la India. Jorge Quintana Vives, apoyándose en Helmut von Glasenapp, expone:

«El culto fálico, característico de los proto-indios, así como los elementos religiosos que no se encuentran u ocupan sólo un lugar no considerable en los libros sagrados, son debidos a los dravidios, quienes tampoco deben ser ajenos al desarrollo de la filosofía india, ya que dieron grandes pensadores y, al parecer, tuvieron grandes aptitudes para las especulaciones filosóficas»⁶⁰⁷.

⁶⁰⁶ Alejandra Cersósimo, «Notas preliminares...».

⁶⁰⁷ Jorge Quintana Vives, *Aportaciones a la interpretación de la escritura proto-india*, Madrid/ Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Arias Montano, 1946, p. 81.

Otros llaman la atención, además, sobre las representaciones proto-indias de la “postura del loto”⁶⁰⁸. Pero encontramos tanto falos como posturas similares entre los celtas⁶⁰⁹. Como ocurre que los celtas no desarrollaron la filosofía india, a ninguna persona sería se le ocurriría leer estas imágenes en clave filosófica. Para la India, sin embargo, se siguen dando alegremente *vaticinia ex eventu*. Lo peor de las interpretaciones fundadas en este tipo de testimonios es que ninguna es enteramente rechazable, en buen derecho. Taddei, en el epígrafe sobre religión proto-india ya citado, reflexiona:

«Si no es claro el destino de estos sellos, su utilización en el comercio parece probable; algunos se encontraron en Mesopotamia, lo que sería difícilmente explicable si no se tratara de objetos ligados a la actividad comercial (una exportación de sellos no tendría sentido)»⁶¹⁰.

Juan José López Ibor⁶¹¹ censura algunas interpretaciones de la Venus de Willendorf:

«esta estatuilla poco nos dice de su autor; éste coincide con otros artistas del Paleolítico superior en su insistente delectación en acusar las partes sexuales de la mujer. A partir de este dato, se han formulado diversas teorías que, por el momento, no pueden ser contrastadas con ningún otro documento. Algunos hablan de que estas estatuillas eran una representación de la maternidad, de la mujer en su función más importante. Otros dicen que estas producciones abundarían por un deseo de los hombres de ver desnuda a la mujer cuando tendrían contadas ocasiones de contemplarla así, puesto que en aquella época el clima era extraordinariamente frío, hasta el punto de que las gentes se vieron recluidas durante largo período en las cavernas».

Sin embargo, estamos obligados a no desechar la posibilidad de que los mesopotamios fueran completamente idiotas e importaran sellos, o, por estúpido que nos parezca, que un hombre en una caverna se preguntara con la mirada perdida “hum... ¿cómo era?”, se sacara una venus del bolsillo de la pelliza (tampoco tenemos argumentos para negar la

⁶⁰⁸ Cfr. Maurizio Taddei, *India*, Barcelona, Juventud, *Archaeologia mundi*, 1975, pp. 23-37; Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Barcelona, RBA, 2004, I, pp. 175-178

⁶⁰⁹ Jan Filip, *I celti alle origini dell'Europa*, pról. de Sabatino Moscati, Roma, Newton-Compton, 1980, p. 165, fig. 33, habla de la «postura del Buda».

⁶¹⁰ Maurizio Taddei, *India*, p. 24.

⁶¹¹ Juan José López Ibor, *El libro de la vida sexual*, Barcelona, Dánae, 1968, p. 36.

existencia de bolsillos) y dijera decepcionado “Ah, ya”. Es más, puede que hubiera quioscos que vendieran las inmorales figurillas, y alguna liga en contra de la pornografía lítica. Los argumentos a favor o en contra, sin la comparación con las sociedades humanas, civilizadas o no, que sucedieron a esta primitiva humanidad, son una mera cuestión estadística.

Vayamos ahora a las formas de expresión filosófica que precisan del concurso de un hombre. Se pueden expresar ideas filosóficas a través de la muerte, como en el caso de los yoguis y misioneros budistas que se dejaban morir de hambre o se quemaban vivos, o de los pitagóricos, estoicos y cristianos que con su martirio mostraban conformidad con sus creencias.

Parecido al ausentarse por la muerte es ausentarse por el silencio. Si todos los textos dependen de su contexto para ser interpretados, en ningún caso se ve esto tan claramente como en el caso del silencio (la partitura de la obra de John Cage consistente en unos cuantos minutos de silencio siempre tiene una ejecución diferente). Célebre es el caso de Santo Tomás Moro. Este texto de Robert Bolt, traducido por Luis Escobar, lo recuerda:

«CROMWELL: Pero, señores del jurado, hay muchas clases de silencio. Considerad primero el silencio de un muerto. Suponed que entramos en el cuarto donde yace, y suponed que es noche cerrada. No hay nada como la oscuridad para aguzar el oído. Y escuchemos. ¿Qué oímos? Nada. ¿Qué indica este silencio? Nada. Es silencio puro y simple. Pero considerad otro caso. Suponed que yo saco un puñal de mi manga y me dispongo a matar con él al acusado y que sus Señorías, en vez de dar una voz para detenerme, o de llamar para que me detengan, se mantienen en silencio. ¿Qué indica este silencio? Indica que asienten a mi acción, y en Derecho serían también culpables. De modo que el silencio puede, según las circunstancias, hablar. Considerad ahora las circunstancias del silencio del acusado. El juramento en cuestión fue propuesto a los fieles y leales súbditos de Su Majestad en todo el país, y ellos declararon que el título del Rey era bueno y justo. Cuando se pidió lo mismo al acusado, éste rehusó. Y a eso llama silencio. ¿Pero es que hay alguien en esta sala, alguien en toda Inglaterra, que no sepa ya cuál es la opinión de Tomás Moro sobre el título del Rey? ¡Claro que no! ¿Y por qué? Porque este silencio equivale a la negación más elocuente. MORO (*con algo de la impaciencia que siente el intelectual ante un razonamiento confuso*): No es así, señor Secretario, la máxima legal es “qui tacet consentit”. (*se vuelve al PRESIDENTE*),. (Con gran cuidado) “El que calla, otorga”. si queréis deducir algo de mi silencio, en todo caso más parece haber afirmado que negado la cuestión. CROMWELL: ¿Y es así como el mundo lo interpreta? ¿Queréis hacernos creer que vuestro deseo es que el mundo lo

interprete así? MORO: Que el mundo interprete mi silencio con arreglo a sus talentos. Este Tribunal tiene que interpretarlo con arreglo a la ley»⁶¹².

Sin embargo, en derecho canónico, quien calla niega. El silencio del Buda y de su comunidad tiene diferentes interpretaciones según el contexto: aprobación si se les está preguntando por la conveniencia de una norma, e indiferencia sobre cuestiones de las que no habla por no tener importancia. Aunque la indiferencia es el sentido último del silencio del Buda, ya que evita el esfuerzo y el entusiasmo de hablar innecesariamente para aprobar algo. Otras veces el silencio es reserva contra los no iniciados, como en el caso de los pitagóricos, o contra la peligrosa trivialización de cuestiones importantes, como ya explicamos a propósito de Estilpón⁶¹³, o bien para no meterse en líos, como entre los sabios egipcios del Imperio antiguo. Max Picard dedicó un libro a *Die Welt des Schweigens*⁶¹⁴. En él, entre otras divagaciones, dice que al final de los diálogos de Platón los personajes se quedan para escuchar el silencio, lo que se podría predicar de cualquier otra obra o diálogo, por más que los personajes no existen ni antes ni después de la obra: ¿qué hace la madre de Melibea antes de salir a escena? Simplemente: no existe; y tampoco los caballeros andantes llevaban bolsa, como le decía el ventero a Don Quijote; se trata de cosas concretas que el autor no quiere concretar, con lo que no tienen ser. No habla del silencio del Cristo y dice alguna generalidad sobre Oriente como reserva del silencio. Pero no deja de ser interesante el valor que pueda tener el silencio subsiguiente a la terminación de un diálogo de Platón. Anticipamos que sostenemos que el valor que tendría el silencio después de un diálogo de Estilpón o Gongsun Long, como el exigido por el *Tractatus logico-philosophicus*, sería el de la insuficiencia del lenguaje.

También el cuerpo puede expresar ideas filosóficas⁶¹⁵. El cuerpo puede llevar señales, tatuajes, ser mutilado (como Orígenes, para demostrar la importancia que daba a la pureza; como los varios sabios de los que se predica que se saltaron los ojos para reflexionar mejor; como los pitagóricos que escupieron su lengua ante el tirano que los amenazaba).

Y también expresa el rostro⁶¹⁶: «Taoist writers seem to delight in attributing ugliness and deformity to their sages, no doubt as a sort of foil or set-off to their inward grandeur»⁶¹⁷.

⁶¹² Robert Bolt, *Un hombre para la eternidad (A Man for all Seasons)*, trad. de Luis Escobar, Madrid, Ediciones Iberoamericanas, 1967, pp. 166-168; cfr. Séneca, Edipo, 523-525: «Cr. Tacere liceat. ulla libertas minor/ a rege petitur? Oe. Saepe uel lingua magis/ regi atque regno muta libertas obest»; cfr. H. Gibaud, «Reginald Pole: Le silence de Thomas More», en *Moreana*, vol. 78, 1983, pp. 85-89; J. D. M. Derrett, «More's Silence and his Trial», en *Moreana*, vols. 87/88, 1985, pp. 25-27.

Lo mismo ocurre con Sócrates; Orígenes imaginó un Cristo de aspecto repulsivo. A veces la imagen del filósofo puede ser objeto de culto: cfr. Elio Lampridio, sobre Alejandro Severo, 29.2:

«si facultas esset, id est si non cum uxore cubuisset, matutinis horis in larario suo, in quo et divos principes sed optimos electos et animas sanctiores, in quis Apollonium et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orpheum et huiusmodi ceteros habebat ac maiorum effigies, rem divinam faciebat».

Por las mañanas a unos les da por hacer gimnasia o tomarse un zumo de naranja, a él le daba por esto, parece querer estar diciendo Lampridio con la morosa matización del comienzo; aunque más bien lo hace notar para indicar que sus cultos no lo alejaban de los deberes familiares. Cfr. San Ireneo, *Adv. haer.*, 1.25.6, sobre los carpocracianos. China y Japón se han dado mucho a estos cultos:

«Las ceremonias japonesas, además de fundir en un solo deseo todas las especies, desde el universo al grano de arroz, tendían al eclecticismo, a fundir también las sensaciones y los conocimientos. Y así, en el Templo de la Filosofía, el Tetsugaku, tomaban asiento en el altar nada menos que las llamadas Cuatro Luminarias: Confucio, Buda, Sócrates y Kant (dos luminarias orientales, dos occidentales)»⁶¹⁸.

⁶¹³ Cfr. tb. Diógenes Laercio sobre Bías, Vit. 1.86.

⁶¹⁴ Cfr. Max Picard, *Il mondo del silenzio*, trad. de Carla di Scipio, Sotto il Monte, Servitium, 1996.

⁶¹⁵ «En primer lugar, la desnudez del yogui representa la desnudez de la mente, de una mente que reposa en sí misma, en su estado natural, libre de todo pensamiento cuando alcanza el estado de Samadhi. Pero también el cuerpo desnudo representa la verdad, una verdad que trasciende las convenciones sociales, una verdad que provoca y es piedra de escándalo para las mentes esclavas, una verdad destructora y creadora en la destrucción de un poder superior», *Vida de Milarepa*, edición y traducción de Iñaki Preciado Idoeta, Barcelona, Anagrama, *Compactos Anagrama*, 331, 2004, p. 45.

⁶¹⁶ Cfr. R. R. R. Smith, «Philosophers, Orators, and Poets», en *Hellenistic Sculpture*, 1991, p. 33 y ss.; R. R. R. Smith, «Kings and Philosophers», en *Images and Ideologies*, Berkeley, Kolloquium, 1993, pp. 202 y ss.; R. von den Hoff, *Philosophenbildnisse des Früh- und Hochhellenismus*, 1994; P. Zanker, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, 1995; T. Lorenz, «Die Bildnisse griechischer Philosophen», en *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, nº 23, 1997, pp. 401 y ss; Régine Pietra, *Sage Comme une image. Figures de la philosophie dans les Arts*, París, Editions Du Félin, 1992.

⁶¹⁷ Lionel Giles (ed.), *Taoist teachings translated from the Book of Lieh-Tzu*, Londres, The Wisdom of the East, 1912, p. 71.

⁶¹⁸ José María Gironella, *El Japón y su duende*, Barcelona, Planeta, 1964, p. 110.

También expresa el peinado⁶¹⁹, el calzado (lo más relevante que nos cuenta Diógenes Laercio de un filósofo es que llevaba coturnos), el tocado, a través del cual hicieron los mongoles una primera y rudimentaria clasificación de escuelas budistas, o la forma de vestir. San Justino es reconocido como filósofo por su ropa; Tertuliano está muy contento con su palio⁶²⁰.

Ante la proliferación de textos demasiado optimistas con respecto a la influencia de la filosofía oriental en la griega⁶²¹, Friedrich Nietzsche opta por recurrir a un argumento visual:

⁶¹⁹ «La costumbre de afeitarse no empezó en Grecia hasta Alejandro, quien antes de la batalla de Arbella mandó rasurar a todos sus soldados, para que no dieran presa al enemigo; conservaron empero su barba los filósofos, al objeto de aparentar autoridad»; Josep Puiggarí i Llobet, *Monografía histórica e iconografía del traje*, Alicante, Universidad, 2002 [1886], pp. 32-33. Jiménez Patón censura: «Y nuestros ermitaños, que si bien abrá alguno bueno en ellos, temo no sean los más de aquellos filósofos fingidos que murmura Juvenal: *Qui curios simulant et bachanalia bibunt*. Y no perdona Marcial en muchas partes, porque con el cabello largo y desmelenado y barba tal fingían modestia y eran cárcavo y sima de abominables vicios, vestidos de burriel raído y las costumbres lascivas y indecibles, y de uno dixo: *Non est cynicus, sed canis*», Bartolomé Jiménez Patón, *Discursos de los tvfos, copetes y calvas*, ed. de Abraham Madroñal, Madrid, Real Academia Española, 2003. Fols. 5v^o-6r^o. Prosigue: «A Sócrates los poetas del siglo le pintan muy barbado. Plinio pondera mucho la veneración que se le daba a la barba larga y cana del filósofo Eúfrates Sirio. Timoteo, músico muy amado del grande Alexandro, dize Crisipo que la barba larga le hazía venerable. La estatua de Lisandro, valeroso capitán en Delfos, estaba dibujada con barba larga como lo escribe Plutarco. Grecia muy barbado nos pinta a su Esculapio. Diodoro y Esteban afirman que los gimnosofistas filósofos de la India barba larga usaban», fol. 35r^o. Maria Ramelli se ve forzada a dar explicaciones: «[...] Musonio si occupa anche, diremmo, di minuzie, o comunque di questioni che forse non ci si attende comunemente da un filosofo, quali il taglio della barba e dei capelli, i suppellettili o l'alimentazione. Il fatto è che per Musonio la filosofia è scienza di vita e l'insegnamento del filosofo deve dunque investire tutti gli aspetti della vita stessa», Musonio, *Diatriba. Frammenti e testimonianze*, ed. de Maria Ramelli, Milán, Bompiani, 2001, p. 10-11. En el *Milindapañha* se exponen las 17 molestias corporales que da el pelo. Gracias a Dios, a Menandro no se le ocurre alargar sensiblemente la obra discutiendo las 17 molestias corporales de ser calvo.

⁶²⁰ «Otro manto masculino invernal llevado con túnica, especialmente en las ceremonias religiosas, fue la lena, purpúrea entre el sacerdocio, y coccínea o carmesí para señores y dignatarios. De procedencia griega la abolla, constituía un suntuoso ropón de púrpura, llevado en Roma por el rey Tolomeo, por el estoico Egnacio y por los filósofos de la escuela cínica», Josep Puiggarí i Llobet, op. cit., pp. 36-37.

⁶²¹ Cfr., p. ej., August Gladisch, *Herakleitos und Zoroaster: eine historische Untersuchung*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1859, p. 1: «Wenn all die anderen wundersamen Thatsachen, die ich aufgedeckt habe, der vollkommene Einklang der Pythagorischen Weltansicht mit der Schinesischen, der Eleatischen mit der Indischen, der Empedokleischen mit der Aegyptischen, der Anaxagorischen mit der Israelitischen, sich woll Allen sehr unerwartet herausgestellt haben: son kann bei dem, was ich jetzt urkundlich ins Einzelne

«Zwar hat man mit Eifer darauf hingezigt, wie viel die Griechen im orientalischen Auslande finden un lernen konnten und wie macherlei sie wohl von dort geholt haben. Freilich gab es ein wunderliches Schauspiel, wenn man die angeblichen Lehrer aus dem Orient und die möglichen Schüler aus Griechenland zusammenbrachte und jetzt Zoroaster neben Heraklit, die Indier neben den Eleaten, die Ägypter neben Empedokles, oder gar Anaxagoras unter den Juden und Pythagoras unter den Chinesen zu Schau stellte»⁶²².

Este *Schauspiel* encuentra su correlato no paródico (al menos no voluntariamente) en la *Escuela de Atenas* de Rafael, con Zoroastro deambulando por allí en los *Tres filósofos* (si es eso lo que son) de Giorgione, en los frescos de la Biblioteca de El Escorial o el Archiginnasio de Bolonia o en la sala de los filósofos de cualquier palacio, museo o ateneo, verdaderos museos de filosofía comparada, como las cámaras de las maravillas eran museos de anatomía comparada antes de que estos existieran con tal nombre.

Vendrían luego las acciones, como los mudras, o las señas de algunas órdenes monásticas budistas o cristianas; y, naturalmente, como Panurgo, émulo de San Beda y Pico della Mirandola.

También hay danzas sabias, pero parecen ridículas para los que no conocen la música, como hacía ver fray Luis de León en sus comentarios al libro de Job.

Seguirían las acciones con otras personas: patadas zen (como la famosa de Baso a Suiryō), coitos tántricos, pederastia griega (Plotino, según Porfirio, resultaba extraño porque no estupraba a sus discípulos). Y con objetos: como cortar ramitas, manejar un *vajra* o salir con una linterna en pleno día para buscar hombres. Y, naturalmente, la música instrumental, importantísima en el sufismo (la asociación de la música con contenidos espirituales la ha salvado en muchos reinos), y que en todo tiempo ha estado ligada con la filosofía⁶²³.. Cada tono (*tāna*) tiene asignado un significado según la lista del

darzuthun unternehme, dass auch die Weltansicht des Herakleitos mit der Zoroasters oder der alten Baktrer, Meder und Perser im Prinzip und Wesen völlig übereinstimmt, eine gleiche Ueberraschung nicht stattfinden, weil schon andere Forscher in der neueren Zeit und sogar schon die Alten selber auf diese Uebereinstimmung hingewisen haben».

⁶²² Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, en *Werke in drei Banden*, ed. de Karl Schelchta, Múnich, Karl Hansen Verlag, 1966, 6ª reimp., 1969, III, p. 354.

⁶²³ «When the philosophers putagoras and tuball./ From the poure sympill hammer and stethe s[u]bstanciall./ The celestiaall soundes of musyk first made and dyd expres./ They fet them not from curiosite nor grete riches»Anónimo, *Leconfield Proverbs*, Londres, British Library, Royal 18. D. II, ff. 198r-199v. [-f.198r-], inc.

Nandyavārta-grāma recogida en Bharata⁶²⁴: «*Jaya* (victoire), *Vijaya* (triomphe), *Māṅgalya* (bon augure), *Ripu-mardana* (écraseur d'ennemies), *Apratīka* (sans image), *Viśāla* (vaste), *Vāruṇa* (“de Vāruṇa”, dieu des eaux, ou “du dieu de la nuit”) puis celui appelé *Mitra* (ami, ou dieu du jour)»; así como inventaron el cero fonético y el numérico, los indios inventaron también ese cero estético del quinto tono.

También son importantes en filosofía los sonidos inarticulados. Yue Zheng dice: «Tenéis explicación para toda esa algarabía de Gongsun Long. ¡Hasta sus pedos alabaríais!»⁶²⁵. Particularmente flatulento fue Crates, quien con sus ventosidades no sólo expresaba que había que vivir conforme a la naturaleza, sino que además salvó una vida.

Y la risa. La risa más célebre quizá sea la de Zoroastro (luego vendría Demócrito; hay, además, un *risus Megaricus*). En Laurent Bordelon⁶²⁶, Estilpón empieza su entrevista a Zoroastro preguntándole por qué se reía: «Mon ris n'étoit peut-être que quelque grimace qui approchoit de la maniere de rire que les hommes ont bien voulu faire valoir comme quelque chose de fort singulier».

Articulando la voz, tenemos la palabra sin significado, como algunos mantras y palabras secretas gnósticas; y, finalmente, la palabra (hay filosofías que caben en pocas palabras, como «sustine abstine»). Pueden usarse sólo palabras de una serie limitada, como los números en la doctrina pitagórica (los Ijwān al-Ṣafā' e Ibn al-Sīd de Badajoz se la atribuyen también a los indios⁶²⁷) o los sonidos y palabras a los que se da un valor mnemotécnico o algebraico, al modo de la Gramática de Pāṇini. Así como «Adnexi globum zephirique kanna secabant» sirve para retener el abecedario de una forma bastante absurda, *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*, *Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Baroco*, *Darapti*, *Felapton*, *Disamis*, *Datisi*, *Bocardo*, *Ferison*, *Bamalip*, *Calemes*, *Dimatis*, *Fesamo* y *Fresimon* contienen, como es bien sabido, los modos del silogismo, siendo *a* una proposición universal afirmativa, *e* una universal negativa, *i* una particular afirmativa y *o*

The prouerbis in the garet at the New lodge in the parke of lekingfelde, ed. electrónica de Peter Slemon y Peter M. Lefferts en *Texts on Music in English*, Lincoln, Universidad de Nebraska, apud http://www.chmtl.indiana.edu/tme/16th/LECPROV1_MLBLR18.html.

⁶²⁴ *Le Gītālaṃkāra...*, p. 105.

⁶²⁵ Lie Zi, *El libro de la perfecta vacuidad*, Barcelona, Kairós, 1996, p. 101.

⁶²⁶ *Théâtre...*, p. 163.

⁶²⁷ Cfr. Miguel Asín Palacios, «Ibn al-Sīd de Badajoz y su “Libro de los cercos” (“Kitāb al-Ḥadā'iq”)», en *Obras escogidas*, II y III, *De historia y filología árabe*, Madrid, C.S.I.C, Instituto Miguel Asín/ Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1948, pp. 531-532; Geoffrey Lloyd, «Learning by numbers», en *Extrême-Orient – Extrême-Occident*.

una particular negativa. También los sonidos pueden tener un valor numérico, como entre los gnósticos y los cabalistas.

La lista de palabras, desde los sumerios, es en sí un género, e incluso puede ser un sistema filosófico. El Samkhya es precisamente enumeración⁶²⁸.

Tenemos también la música vocal, que para muchos, como San Agustín, permite transmitir contenidos racionales y emocionales a un mismo tiempo, y vincularlos entre ellos. El Marqués de Santillana llama brillantemente a Pitágoras “El de los cantos y los cuentos”, pues se expresó mediante el número y mediante las palabras sujetas a número.

Y, perdida muchas veces su musicalidad, nos quedan los poemas:

«Non si deve dimenticare che , come è ormai generalmente accettato, la poesia, -o, meglio, l'esposizione in linguaggio ritmato e rimato- costituisce una formidabile mnemotecnica per tramandare tecniche operative in società illetterate o con ampi strati di popolazione illetterati. Così, un inno alla dea della birra, Ninkasi, fornisce una documentazione notevolmente approfondita sulle fasi di lavorazione del prodotto finito: nuovamente si fondono le *belles lettres* con il pensiero scientifico e tecnologico»⁶²⁹.

Para Lucrecio, 5.11-13, la poesía es también una cancamusa: «nam veluti pueris abstinthia taetra medentes/ cum dare conantur, prius oras pocula circum/ contingunt mellis dulci flavoque liquore»⁶³⁰. Pero Ana Agud y Francisco Rubio dicen de *R. V.* 10.129:

«En el “Poema del no ser” lo poético se funde legítima y consecuentemente con la especulación racional, a diferencia por ejemplo del “Poema del ser” de Parménides, en el cual, como en tantos otros poemas filosóficos, el lenguaje poético constituye en buena parte un medio para sustraer el contenido a la crítica racional: es parte de una estrategia de legitimación de lo que en sí mismo es un dogma, una opinión filosófica más. En

⁶²⁸ Para China y Grecia, cfr. *Extrême-Orient – Extrême-Occident*, vol. 12, *L'art de la liste*, 1990.

⁶²⁹ Giovanni Pettinato, *Sumeri*, Milán, Rusconi, 1994 p. 372.

⁶³⁰ Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, «Prohemio e carta qu'el Marqués de Santillana enbió al Condestable de Portugal con las obras suyas», en *Obras...*, pp. 439-440, desarrolla: «¿E qué cosa es la poesía -que en el nuestro vulgar gaya sciencia llamamos- syno un fingimiento de cosas útyles, cubiertas o veladas con muy fermosa cobertura, conpuestas, distinguidas e scandidas por çierto cuento, peso e medida? [...] E sy por ventura las sciencias son desseables, asý commo Tulio quiere, ¿quál de todas es más prestante, más noble e más digna del hombre, o cuál más extensa a todas especies de humanidad? Ca, las escuridades e çerramientos dellas ¿quién las abre?, ¿quién las esclareçe?, ¿quién las demuestra e faze patentes syno la eloquencia dulce e fermosa fabla, sea metro, sea prosa?».

nuestro “Poema del no ser”, por el contrario, la poesía acude a la llamada de la especulación filosófica para realizar lo que ésta necesita pero no puede hacer por sí misma: dar voz a lo que, por su naturaleza teórica, no se puede articular en conceptos lingüísticos»⁶³¹.

Sin que la escansión por cierto cuento importe tanto, tenemos el discurso, como la apología de Sócrates o la oración de Menenio Agripa; el dictado o dechado (ante estudiantes sentados, por ejemplo: esto da origen a la palabra Upaniṣad; el diálogo (muchos diálogos platónicos surgen de las preguntas que Sócrates hace a un sofista mientras da su lección. Otros derivan del banquete, como ha insistido varias veces Francisco Rodríguez Adrados), y del teatro, como en el drama alegórico indio (en donde conservamos a un carvaka defendiéndose); el teatro escrito por filósofos, como Séneca, quien odiaba los afeites del discurso, si bien admitía algunas figuras para facilitar la comprensión (*Ep.* 49.6; de modo análogo, Frege, que querría hablar sólo en lenguaje matemático, habla de microscopios y otras muchas imágenes) o Descartes; teatro humanístico renacentista y barroco, jesuítico⁶³².

Cuando afrontamos la escritura estamos de nuevo ante un objeto (signos de puntuación, números y figuras, diagramas⁶³³, discursos con títulos y epígrafes, diálogos con acotaciones, comentarios y comentarios escolásticos y, por supuesto, notas a pie de página).

3. INTERFILOSOFÍA E INTERLINGUA

Las carencias descubiertas en las lenguas a través de la comparación entre ellas pueden llevar a dos tentaciones (en realidad a muchas más, pero sólo consideraremos estas): la primera es la de obligarse a alcanzar un pensamiento total, integrativo, “intercultural”, supliendo los vacíos percibidos en la propia lengua con las realidades presentes en otras. Hay una seria advertencia en contra, que precisamente tiene su punto de partida en la lengua china. Cuando en 1832 el mayor políglota de todos los tiempos, Giuseppe Mezzofanti, fue al Colegio Chino de Nápoles para aprenderla, puso tanto entusiasmo que

⁶³¹ Ana Agud Aparicio/ Francisco Rubio Orecilla, *La ciencia del...*, pp. 39-40.

⁶³² Cfr., por ejemplo, el anónimo *Stoicus Vapulans* (1618), ed. electrónica de Dana F. Sutton, Irvine, Universidad de California, 2000, apud <http://www.philological.bham.ac.uk/stoicus/>.

⁶³³ Michael Lackner, «Argumentation par diagrammes: une architecture à base de mots. Le *Ximing* (*l'Inscription Occidentale*) depuis Zhang Zai jusqu'au *Yanjitu*», en *Extrême-Orient – Extrême-Occident*, vol. 14, 1992, pp. 131-168.

perdió el juicio. Charles William Russell, su más reconocido biógrafo nos cuenta la historia completa:

«At the time of Mezzofanti's visit, March 23, 1832, the superior of the college of the Congregation was Father John Borgia, the last direct representative of the noble family of that name. He received the great linguist with the utmost cordiality; and during the entire time of his sojourn, the students and superiors vied with each other in their attentions to their distinguished guest. From the moment of his arrival he had thrown himself with all his characteristic energy into the study of the language; and notwithstanding its proverbial difficulty, and its even to him entirely novel character, he succeeded in an incredibly short time in mastering all the essential principles of its rudimental structure. Most unfortunately, however, before he had time to pursue his advantage, his strength gave way under this excessive application, and he was seized with a violent fever {According to my informant at Naples, the affection under which Mezzofanti laboured is described by the local phrase "*rompergli le chiancarelle*", –a Neapolitan idiom which expresses something like our own phrase that "his brains were adled". It was adscribed to the excessive difficulty of the Chinese, and to his own immoderate application. My informant also states that, as his worst moments, his mind was recalled at once from its wandering by the mere mention of the name of the Holy Father, to whom he was most tenderly attached}, by which his life was for some time seriously endangered. The fever was attended by delirium, the effect of which, according to several writers {Fleck's *Wissenschaftliche Reise*, I. p. 94} who relate the circumstance, was to confuse his recollection of the several languages which he had acquired, and to convert his speech into a laughable jumble of them all. This, however, although an amusing traveller's story, is but a traveller's story after all. Mezzofanti himself told Cardinal Wiseman that the effect of his illness was not merely to confuse, but to *suspend his memory altogether*. He completely forgot all his languages. His mind appeared to return to its first uneducated condition of thought, and whatever he chanced to express in the course of his delirium was spoken in simple Italian, as though he had never passed outside of its limits»⁶³⁴.

⁶³⁴ Charles William Russell, *The Life of Cardinal Mezzofanti: With an Introductory Memoir of Eminent Linguists, Ancient and Modern*, Londres, Longman, Brown & Co., 1858, pp. 308-309. Dos serios autores siguen a polígrafos de poco crédito como Francisco de Sales Mayo ("Francisco Quindalé") cuando recensan: «These authors declare that when the celebrated Mezzofanti, of Bologna, became deranged in 1832, he never confused Gypsy with her other thirty-two tongues», Richard Francis Burton/ W. H. Wilkins, *Jew, the Gypsy, and El Islam*, Glacier National Park, Kessinger, 2003 (1ª ed. de 1898), p. 241.

El «laughable jumble» en que se convirtió su discurso no puede dejar de hacernos pensar en el “Polylog” (opuesto a “Dialog” y “Monolog”) de Franz Martin Wimmer, quien distingue entre

«(a) Einseitig zentraler Einfluss: Monolog»; «(b) Gegenseitiger teilweiser Einfluss: die Stufe der Dialoge» («Für A sind einige andere Traditionen auf dieser Stufe nicht mehr “barbarisch”, sondern “exotisch”, und dasselbe gilt für B, C und D, jedoch nicht vollständig. Komparative Philosophie ist hier zunehmend etabliert») y «(c) Gegenseitig vollständiger Einfluss: die Stufe des Polylogs»⁶³⁵.

Su mayor error está en llamar “polílogo” a lo que no es otra cosa que un diálogo, y en pretender conseguir no ya sólo que funcionen consonantemente, como los relojes de Carlos V, *humanum* del latín, *Menschheit* del alemán, *muntu* de las lenguas bantúes y *ren* del chino⁶³⁶, sino que de su consonancia resulte una hora “real” como la de un reloj atómico (no hay –huelga decirlo– horas reales). Tras enumerar los relojes añade: «Podemos esperar que las ideas expresadas en dichos polílogos sean mestizados de manera lingüística y cultural, pero no será necesario así». La culpa de que el español de Wimmer esté “mestizado” es de David García Rodríguez, a quien se deben «la lectura crítica y la corrección de la versión española»⁶³⁷.

En efecto, en Mezzofanti la poliglosia se convirtió en polilogía, y todas sus lenguas empezaron a hablar a la vez, hasta que acabó olvidándolas y sólo quedó el “simple” italiano. El “polílogo” destruyó la identidad de las lenguas en la mente de Mezzofanti, así como la lengua humana destruyó el universo simbólico previo existente en la mente de un niño que vivía con osos, tal como nos lo presenta Condillac⁶³⁸.

⁶³⁵ Wimmer Franz Martin Wimmer, «Polylog - interkulturelle Philosophie», en *Kulturwissenschaften und Europa oder die Realität der Virtualität. Enzyklopädie vielsprachiger Kulturwissenschaften*, Viena, Institut zur Erforschung und Förderung österreichischer und internationaler Literaturprozesse, 2000, ed. electrónica apud <http://www.inst.at/ausstellung/enzy/polylog/wimmer.htm>.

⁶³⁶ Franz Martin Wimmer, «Filosofía Intercultural: ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?», en *Revista de Filosofía*, vol. 33, nº 80, San José de Costa Rica, 1995 (publ. 1996), pp. 7-19, ed. electrónica apud <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/intphsp96.pdf>, Viena, 2001, p. 21.

⁶³⁷ Op. cit, p. 1.

⁶³⁸ «Dans les forêts qui confinent la Lithuanie et la Russie, on prit en 1694 un jeune homme d'environ dix ans, qui vivoit parmi les ours: il ne donnoit aucune marque de raison, marchoit sur ses pieds et sur ses mains, n'avoit aucun langage, et formoit des sons qui ne ressembloient en rien à ceux d'un homme. Il fut longtemps avant de pouvoir préférer quelques paroles, encore le fit-il d'une maniere bien barbare. Aussi-tôt qu'il put

Afortunadamente, conservó la identidad de su lengua materna italiana, a partir de la cual pudo reconstruir las demás. Todo lo contrario de este mal de Mezzofanti era ese otro, cómicamente bautizado por Max-Müller como “mezzofantiasis”:

«I am not responsible for the reputation of *Mezzofantiasis*, a kind of linguistic Elephantiasis, which I seem to enjoy in certain quarters. I have protested against it again and again. Still people will write to me and address me as ‘the Professor of *the* Oriental Language at Oxford’, evidently imagining that one unknown language –some Oriental *Volapük*– is spoken all over the East»⁶³⁹.

Y es que en este último se conserva la identidad de Mezzofanti y la de sus lenguas, mientras que en el otro no.

El primer mal de Mezzofanti puede considerarse como la inversión del castigo de Babel, y es significativo que lo entendamos como un mal. Últimamente hay una sonada tendencia a ver en Babel una bendición⁶⁴⁰. Incluso para los cismas de la Iglesia, Juan Pablo II puede recurrir a la arraigadísima paradoja del *O felix culpa*, y a la también paradójica idea de alcanzar la unidad por la pluralidad, es decir, la unión de todas las culturas en una asamblea que ya está hecha, ya que eso es Iglesia en griego:

parler, on l'interrogea sur son premier état, mais il ne s'en souvint non plus que nous nous souvenons de ce qui nous est arrivé au berceau», Étienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connoissances humaines: ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*, Amsterdam, P. Mortier, 1746, pp. 202-203.

⁶³⁹ Max Müller *Chips...* I, p. 104; la expresión encuentra eco en holandés en 1883 («Daar ik noch de eer heb den heer Max Müller persoonlijk te kennen; noch met hem in briefwisseling sta; noch met hetgeen hij ‘mezzofantiasis’ noemt in zulke mate hem bezocht acht dat van mijne bescheiden opmerkingen door hem kennis zou genomen zijn, - moet de even volledige als toevallige instemming van zulk een bondgenoot dubbel treffen», Conrad Busken Huet, «Het Land van Rubens. De Belgische Feesten van 1880», en *Litterarische Fantasien en Kritieken*, Haarlem, H.D. Tjeenk Willink, 1883, XVIII, p. 153) y en alemán (Karl May, en carta del 2 de noviembre de 1894 publicada por el *Frankfurter Zeitung* el 1 de marzo de 1937: «Literatur und Leben waren ihm dabei phasenweise eins; man denke etwa an seine Mezzofantiasis», Rudi Schweikert, «Von Befour nach Sitara – in Begleitung der Wilden Jagd. Über ein mythisches Muster, die Wissensprobe als artistisches Prinzip bei Karl May sowie etwas über sein Lesen, Denken und Schreiben. Ein Fantasiestück in philologischer Manier», en *Jahrbuch der Karl May Gesellschaft*, 1994, p. 113, n. 31).

⁶⁴⁰ Giorgio Renato Franci (ed.), *La benedizione di Babele: contributi alla storia degli studi orientali e linguistici, e delle presenze orientali, a Bologna*, Bolonia, CLUEB, *Studi e testi orientali*, 3, 1991.

«¿No podría ser que las divisiones hayan sido también una vía que ha conducido y conduce a la Iglesia a descubrir las múltiples riquezas contenidas en el Evangelio de Cristo y en la redención obrada por Cristo? Quizá tales riquezas no habrían podido ser descubiertas de otro modo... [...] Es necesario que el género humano alcance la unidad mediante la pluralidad, que aprenda a reunirse en la única Iglesia, también con ese pluralismo en las formas de pensar y de actuar, de culturas y de civilizaciones»⁶⁴¹.

Esto hace que nos preguntemos: ¿“Polílogo”, dónde? Que un papa más avisado y con menos exceso de celo⁶⁴² que Clemente XI proponga que todas las culturas confluyan en la Iglesia conservando su identidad, como ya proponían los jesuitas, es normal. No lo es que lo haga un profesor de la Universidad de Viena, por más católica que sea esta ciudad, porque su oficio no es hablar en nombre de la Iglesia. Wimmer no lo hace, desde luego, pero tampoco especifica la asamblea en la que es posible el “polílogo”, el ámbito en que la palabra fluye en igualdad pero sin caer en el relativismo (contra el que tanto clama Benedicto XVI) o en la “etnofilosofía”, que él repudia:

«Por eso una filosofía intercultural no es solamente un proyecto interesante o exótico, sino que es fundamental para un pensamiento que es consciente de las condiciones culturales de cada tradición, de la culturalidad de los conceptos, las terminologías, los métodos, etc., y a pesar de todo no quiere renunciar a al intento de buscar verdades universales. Este intento por trascender en la filosofía al estar condicionado culturalmente no será realizable mas [*sic*] que a través de un *polílogo* entre varias tradiciones culturales»⁶⁴³.

Pero ocurre que si lo que llama “filosofía intercultural” se define como la búsqueda de la verdad, entonces no es “filosofía intercultural”, sino “alétheia”, el nombre verdadero de la filosofía según Ortega, y si el “polílogo” está condicionado por esta búsqueda, tampoco es un “polílogo”, sino un diálogo. Un polílogo, tal como deja entender en sus definiciones,

⁶⁴¹ Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la Esperanza*, ed. de Vittorio Messori, trad. de Pedro Antonio Urbina, Barcelona Círculo de Lectores, 1994, pp. 173-174.

⁶⁴² «Sufrian mal los Maestros de la Ley este culto à la Serpiente, porque ignoraban los fondos del corazon, y formada una general disputa (parecida à la que en nuestros tiempos se mantiene en la China sobre la imagen de Confusio) la toleraban los mas zelantes con desagrado [...]», Vicente Bacallar y Sanna, Marqués de San Felipe, San Felipe, Monarchia Hebrea, II, Madrid, Gabriel Ramírez, 1746, p. 75.

⁶⁴³ Franz Martin Wimmer, «Filosofía...», p. 3.

concedería igual dignidad a todas las tradiciones, aun considerándolas exóticas. Pero se alza contra esto con una paráfrasis irónica de Mao:

«Frente a la pretensión de muchos filósofos europeos de pensar y hablar como representantes de la totalidad humana o de la razón, este programa separatista y particularista parece más sincero: no acepta que dichos filósofos puedan en realidad pensar independientemente de sus tradiciones, de sus intereses y de su cultura, los críticos particularistas están satisfechos de su condición cultural. No aspiran a una verdad eterna y universal, sino que permite a todos los demás su derecho a existir. En un mundo post-moderno todas las escuelas filosóficas parecen iguales, ninguna será autoritaria, que “florece mil flores”»⁶⁴⁴.

Se refiere a la etnofilosofía, cuya tendencia libertaria introduce, también irónicamente, con una frase tomada de un volumen nazi: «Sprache nationalisiert die Erkenntnis»⁶⁴⁵. El inventor de la etnofilosofía, en cambio, puede considerarse Miguel de Unamuno, quien hace suya la idea de Wincenty Lutosławski de que «la filosofía es la visión total del universo y de la vida a través de un temperamento étnico»⁶⁴⁶. Precisamente sobre la filosofía polaca tiene ocasión de escribir Barry Smith⁶⁴⁷:

«Just as the term ‘Austrian philosophy’ is a misnomer to the degree that it suggests that there is a corresponding national or regional or ethnic philosophy, or a special Austrian *way of doing philosophy* that is unavailable to those born (say) outside the borders of the former Habsburg Empire; and just as the term “women’s philosophy” is a misnomer to the extent that it suggests that there is a special way of doing philosophy that is available only to those of feminine gender; so also the term “Polish philosophy” is a misnomer – and for the very same reasons. For Polish philosophy is philosophy *per se*, it is part and parcel of the mainstream of world philosophy – simply because, in contrast to French or

⁶⁴⁴ Franz Martin Wimmer, «Filosofía...», p. 8.

⁶⁴⁵ Benno von Wiese, «Herder», en Theodor Häring (ed.), *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1942, 2ª ed, p. 280; Franz Martin Wimmer, «Filosofía...», p. 8, n. 8.

⁶⁴⁶ Miguel de Unamuno, «Sobre la filosofía española (diálogo)», en *Almas de Jóvenes*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981 (5ª ed.), p. 30; vid., ante todo, Wincenty Lutosławski, «La philosophie peut-elle être nationale?», ponencia presentada en el *VIII Mezinárodní Kongres Filozofů*, Praga, 1934.

⁶⁴⁷ Barry Smith, «Why Polish Philosophy Does Not Exist», en J. J. Jadacki/ J. Paniszek, eds., *The Lvov-Warsaw School: The New Generation*, Ámsterdam, Rodopi, *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, 89, 2006, pp. 19-39, p. 33.

German philosophy, it meets international standards of rigour, professionalism and specialization».

Pero todo aquel que haya leído someramente a Unamuno se dará cuenta de lo lejos que está su espíritu de la actual “etnofilosofía”.

La única opción posible en filosofía es el diálogo. También la única existente, por más que Wimmer se empeñe en llamar “polílogos” a los diálogos auspiciados por Akbar (hecha abstracción de la naturaleza religiosa del diálogo, cuya compatibilidad con el concepto de “polílogo” discute el artículo que citamos⁶⁴⁸, y considerando sólo el aspecto filosófico). En el diálogo, a falta de un “todo” que sustituya al “todos”, todos conservan su identidad, que incluye una manera de ver a los otros. Aunque siempre hay un “todo”: en el caso citado, lo era tener a Akbar como oyente. Él era la medida de todos.

Se podrá objetar a nuestra comparación entre el mal de Mezzofanti y el polílogo intercultural que las lenguas son de por sí interculturales, ya que su constitución recibe el influjo de otras, y que la realidad humana es intercultural. Wimmer pone el ejemplo de los filósofos indios con formación occidental⁶⁴⁹. Pero estos influjos no confluyen sino en una identidad, tanto en las lenguas como en los hombres. Este es el sentido de “influjo”. Si no, hablaríamos de “agregado”. Y no podemos decir, por ejemplo, que el elemento árabe sea un agregado del urdu: es un influjo. Por más poderoso que sea, influye sobre una realidad preexistente. Existe una identidad, aunque su origen sea múltiple. La interculturalidad no es comparable a ninguna lengua. Sólo es comparable a la Interlingua⁶⁵⁰, descendiente del Volapük que menciona Max-Müller y que responde a la segunda tentación producida por

⁶⁴⁸ Franz Martin Wimmer, «Sind religiöse Dialoge mögliche Polyloge?», en Notker Schneider, ed., *Philosophie aus interkultureller Sicht/ Philosophy from an Intercultural Perspective*, Ámsterdam, Rodopi, 1997, pp. 317-325.

⁶⁴⁹ A propósito de Karl Potter, «Are all indian philosophers Indian Philosophers?», en *Journal of the Indian Council of Philosophical Research*, vol. 11, nº2, 1985; Franz Martin Wimmer, «Filosofía...», p. 4.

⁶⁵⁰ No nos referimos al *latino sine flexione* de Giuseppe Peano, que también llevó este nombre, sino a la lengua desarrollada por la International Auxiliary Language Association (fundada por Frederick Gardner Cottrell, Dave Hennen Morris y Alice Vanderbilt Morris en 1924) y culminada por Alexander Gode en 1951 (cfr. Frank J. Esterhill, *Interlingua Institute: A History*, Nueva York, Interlingua Institute, 2000), que consiste precisamente en mezclar palabras de todas las lenguas romances y del inglés (es análoga al concepto de intercultural por la mezcolanza, no por los ingredientes mezclados: por ellos se merecería más el nombre de otra lengua también llamada *interlingue*, el *occidental* de Edgar de Wahl, creado en 1922). Como ejemplo, puede verse una traducción del Lao Zi en interlingua por Paul Le Corde en *Das Tao Te King von Lao Tse*, ed. electrónica apud <http://home.pages.at/onkellotus/index.html>, que empieza así: «Le Tao le qual on pote discuter/ non es le Tao eternal./ Le nomine le qual on pote nominar/ non es le Nomine eternal».

el descubrimiento de las carencias en las lenguas naturales: la invención de lenguas perfectas, totales o universales. Un ejemplo irónico es el *kinya*, inventado⁶⁵¹ a partir de la paradoja de Gongsun Long, con el contraste de otras lenguas artificiales:

«sto immaginando di avere diverse “copule” come: X è [contingentemente] Y, es. il cavallo è stanco X è [essenzialmente] Y, es. il cavallo è un mammifero X è-per-definizione Y, X equivale-a Y eccetera. Confronta anche le diverse negazioni in lojban: X è-altro-da Y, X è-non Y, ecc».

El *lojban* (*Lojban: a realization of Loglan*, creado por el Logical Language Group en 1987) viene del *loglan* (creado por James Cooke Brown en 1955), que a su vez ha dado origen al *ceqli* (creado por Rex F. May en 1996), en su mayor parte una mezcla de inglés y chino mandarín. Las tres pretenden ser lenguas logicistas que impidan la ambigüedad (no es la primera vez que una lengua de este tipo se basa en el chino⁶⁵²). Naturalmente, en una lengua artificial hecha con retazos de otras lenguas, que *gift* tenga el sentido del inglés *gift* y no del alemán *Gift* depende del libro de instrucciones hecho por el creador de la lengua: pero no se cuenta con que hay realidad más allá de la realidad del creador, y ya no se dispondrá de él cuando las nuevas realidades aparezcan. Este ha sido el origen del desarrollo de tantas lenguas artificiales nuevas por parte de estudiosos descontentos de las anteriores.

Estas lenguas artificiales, en las que han desperdiciado su tiempo genios como Otto Jespersen, Giuseppe Peano o Giacomo Devoto, al menos proporcionan una respuesta al “dónde” de un eventual “polílogo”:

«Le mathematicos possede le termino ‘loco’, plus specificamente ‘loco geometric’, que representa le interessantissime paradoxo de ‘un puncto fixe in motion’. Le loco es le puncto geometric que representa un del variables de un equation. Illo es fixe quando le variabile que illo representa perde su variabilitate per le evento que omne le altere variables in le correspondente equation es reimplaciate per valores fixe. [...] Como non-mathematico io ha semper essite fascinate per le concepto del loco geometric, proque il

⁶⁵¹ Maurizio Gavioli/ Claudio Gnoli, «Un cavallo bianco non è un cavallo», en *Giornata Glossopoietica Italiana*, 1, Florencia, diciembre de 1997, ed. electrónica apud <http://aleppe.gilda.it/>.

⁶⁵² Cfr. Robins, *Breve historia...*, p. 118, sobre John Wilkins, cuya perfección lógica cree reconocer Lord Monboddó en el origen del sánscrito, mientras que paradójicamente reprocha al chino los defectos que impidieron el desarrollo de su filosofía (p. 161); y p. 121 sobre Timothy Bright y su *Characterie*, Londres, 1558.

me pare que le cosas del vita - si o non vos crede que illos pote esser reducite a magnitudes in equationes mathematic - non es 'punctos fixe' sed 'locos', i. e. punctos simultaneamente determinate e indeterminate: determinate per le facto que illos depende totalmente de altere factores, e indeterminate in consequentia del facto que ille altere factores es variabile o, si vos prefere, es 'locos' illos mesme e non 'punctos fixe'. [...] Sed si le application de iste concepto mathematic a tal entitates es clarmente un procedimiento metaphoric, illo non es sin importante effecto super le curso del discussion, proque si on comprende le 'loco' o tenta comprender lo que es le 'loco' de un entitate particular, on se senti prevenite de judicar lo super le base de relationes que ha nihil a facer con illo»⁶⁵³.

Pero presuponen un “quién” antes de que exista.

4. INTERNACIONALISMO E INTERCULTURALIDAD

4.1. PLANTEAMIENTOS

Hay quien ha querido remplazar al “quién” del Emperador por la ONU.

En 1993, Samuel P. Huntington, profesor de Ciencias Políticas de la Universidad de Harvard y antiguo miembro del Consejo de Seguridad Nacional de la Casa Blanca, publicó en la revista *Foreign Policy* (fundada por él) un artículo titulado «The Clash of Civilizations?», convertido en libro en 1997 con el título de *The clash of civilizations and the remaking of world order*⁶⁵⁴. En él critica los distintos paradigmas utilizados para estudiar las relaciones internacionales tras el fin de la Guerra Fría y propone el suyo propio: el de un mundo multipolar y multicivilizacional. Desde luego, Huntington se opone al concepto de “civilización mundial” de Naipaul⁶⁵⁵. Para Huntington, «En este nuevo mundo, la política local es la política de la etnicidad; la política global es la política de las civilizaciones. La rivalidad de las superpotencias queda sustituida por el choque de las civilizaciones»⁶⁵⁶. Este paradigma le permite adentrarse en el augurio de catástrofes⁶⁵⁷.

⁶⁵³ Alexander Gode, *Manifiesto de Interlingua*, Tours, 1959, ed. electrónica en *Interlingua. Communication sin fronteras*, apud www.interlingua.filo.pl/.

⁶⁵⁴ Cfr. Samuel P. Huntington: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, trad. de Pedro Tosaus Abadía, Barcelona, Paidós, 2001.

⁶⁵⁵ Huntington, op. cit., p. 77

⁶⁵⁶ Huntington, op. cit., p. 22.

⁶⁵⁷ Huntington, op. cit., p. 374.

Al final del libro acaba invocando «la comprensión y cooperación entre los líderes políticos e intelectuales de las principales civilizaciones del mundo» y «un orden internacional basado en las civilizaciones»⁶⁵⁸.

El 4 de noviembre de 1998, la ONU proclamó, a propuesta de Irán, el año 2001 como *United Nations Year on Dialogue among Civilizations*, anticipado por la Declaración de Teherán y el Simposio Islámico sobre Diálogo entre Civilizaciones de 1999. El 4 de mayo de 1999 Jatamî perfilaba ante el Simposio la identidad de las Civilizaciones reales que entrarían en él. Jatamî comienza por hablar de “Western countries”, creando automáticamente un espacio opuesto que incluye Asia, África y Latinoamérica: una amplitud que hace pensar en el *Orientalismo* de Edward Said (incluso Huntington hablaba de “multipolaridad”, no de bipolaridad).

El 12 de julio de 2000, inauguró en Weimar un monumento en honor a Goethe y a Hafiz. El primero, como ya hemos dicho, informa todo llamamiento a la cultura mundial (como en el caso de Naipaul), *Weltliteratur* o *Weltphilosophie*. El segundo, prácticamente protagonista del *West-Oestlicher Diwan*, puede colocarse al lado de la autoridad persa que citó Jatamî el 5 de septiembre de 2000 ante a la Conferencia sobre Diálogo de Civilizaciones reunida en la ONU en un discurso cargado de directrices científicas y filosóficas para la realización del diálogo. Como en el Simposio Islámico, se preocupó por identificar la civilización que iba a ofrecer y exponer al diálogo, pero esta vez lo hizo de un modo mucho más concreto y “desde la psicología social”. Partió esta vez de lo particular a lo general: no fue de lo tercermundista u “oriental” al Islam, sino de lo iraní al Islam:

«Should we try to view this primary attribute from the vantage point of social psychology, and then attempt to scrutinize the constituent elements of Persian or Iranian spirit, we would recognize a remarkable and exceptional capacity that we could refer to as its “capacity to integrate”. This “capacity to integrate” involves reflective contemplation of the methods and achievements of various cultures and civilizations in order to augment and enrich one’s cultural repertoire. The spiritual wisdom of Sohrevari, which elegantly synthesizes and integrates Ancient Persian wisdom, Greek rationalism with Islamic intuitive knowledge, presents us with a brilliantly exceptional example of Persian “capacity to integrate”»⁶⁵⁹.

⁶⁵⁸ Huntington, op. cit., pp. 384-85.

⁶⁵⁹ Mohammed Jatamî, transcripción provisional de su alocución en la *Mesa redonda sobre diálogo entre civilizaciones*, Nueva York, ONU, 5 de septiembre de 2000, ed. electrónica apud <http://www.unesco.org/dialogue/en/khatami.htm>.

Esta “intuición” es una base teórica mucho más convincente que las de Wimmer⁶⁶⁰, Naipaul, Adorno, Horkheimer, Derrida y Lyotard, que sobrenadan continuamente en sus discursos. De intuición habla también Ortega y Gasset en carta a Unamuno: «Sólo el que tenga una formidable intuición podrá, con pocos datos, con pocas piedras, hacer un templo; si no tiene ningún dato, hará una cosa anacrónica y brutal (Mahoma), y si no tiene esa temenda intuición hará sólo majaderías»⁶⁶¹. Al final la integración de elementos dispares, de aluvión, ha de hacerse, fundamentalmente, con talento y con prudencia.

4.2. FRACASO POLÍTICO

El 9 de noviembre de 2001 inauguró las sesiones del diálogo, invocando a Sócrates y su búsqueda de la verdad por medio del diálogo, y previniendo contra los que desconfían de él, como los atenienses que mataron a Sócrates. El 11 de noviembre de 2001 las torres del World Trade Center de la ciudad donde se organizaban las sesiones del diálogo se derrumbaron por un ataque terrorista islamista. El 12 de noviembre de 2001 Jatamî subió a la tribuna para decir que la casa de Dios adopta diferentes plantas arquitectónicas y diferentes nombres, y que convenía acudir a ella, mezquita, iglesia, sinagoga o templo para pedir a Dios una lengua común. Las sesiones arrojan dos frutos intelectuales: un libro⁶⁶² y la confirmación de que la ONU, que intenta agrupar todas las identidades, no tiene identidad ni entidad. La idea del emperador que supervise el diálogo, juzgue qué opiniones son acertadas y cuáles no y, sobre todo, ponga en su sitio a quienes se excedan, sigue siendo insustituible. Así lo hizo Akbar quien, según la versión parcial de Gabriele Mandel Khân,

⁶⁶⁰ A quien parece corregir diciendo que «Dialogue is a bi-lateral or even multi-lateral process in which the end result is not manifest from the beginning. We ought to prepare ourselves for surprising outcomes as every dialogue provides grounds for human creativity to flourish», Mohammed Jatamî, apud <http://www.un.int/iran/dialogue/2000/articles/1.html>.

⁶⁶¹ Miguel de Unamuno, *Almas de jóvenes*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, 5ª ed., p. 13.

⁶⁶² A. Kamal Aboulmagd/ Lourdes Arizpe/ Hanan Ashrawi/ Ruth Cardoso/ Jacques Delors/ Leslie Gelb/ Nadine Gordimer/ el príncipe Al-Hassan bin Talal/ Sergej Kapitza/ Hayao Kawai/ Tommy Koh/ Graça Machel/ Giandomenico Picco/ Amartya Sen/ Song Jian/ Dick Spring/ Tu Weiming/ Richard von Weizsäcker/ Javad Zarif, *Crossing the Divide: Dialogue among Civilizations*, South Orange, Escuela de Diplomacia y Relaciones internacionales de la Universidad de Seton Hall, 2001.

«Eresse la *'ibàdat Khàna* (casa dell'adorazione): un edificio in cui reuniva rappresentanti di tutte le religioni presenti nell'impero, che presentavano e discutevano problemi teologici. Vi partecipavano i gesuiti Rodolfo Aquaviva e Francesco Henriquez, che tuttavia nei circondari concessi loro mostrarono una forte ostilità nei confronti dei musulmani, suscitando spesso i rimproveri dell'imperatore»⁶⁶³.

Es decir, unió a todos los que tenían una idea de la casa de Dios e intentó que se entendieran entre ellos, pero reconvenía a quienes se salían del tiesto. Pero según Stephen Neill⁶⁶⁴, los jesuitas

«were able so convincingly to show that it was *lascivum et impudicum* that the *mullâhs* (*moulvies*) were compelled to blush for shame; the emperor, seeing their confusion, came to their rescue, but could not deny the absurdities which the Fathers had adduced from the Koran».

Independientemente de si Akbar defendió a los ulemas movido por un espíritu de ecuanimidad o por su identidad de musulmán (lo que demostraría la inutilidad de los diálogos religiosos, como intuía Wimmer), el caso es que el diálogo no hubiera sido posible sin él, y también sin él habría acabado muy mal.

4.3. FRACASO LINGÜÍSTICO

Otro problema que descubren los diálogos auspiciados por Akbar es el de la lengua. De Henriquez reseña Stephen Neill⁶⁶⁵: «He was sent as Persian interpreter; but, if Fr. Wicki is right in his note *linguam nativam fere oblitus erat* [...], he is not likely to have been of very much service in that capacity».

4.3.1. PAPAS, EMPERADORES Y PRELADOS

Y los dos problemas, la falta de una autoridad y de una lengua («siempre la lengua fue compañera del imperio») aparecen con toda claridad en un hecho reciente. Otro emperador que promovió el diálogo entre religiones, manteniendo y defendiendo la suya,

⁶⁶³ Gabriele Mandel, *Storia del sufismo*, Milán, Rusconi, 1995, p. 170.

⁶⁶⁴ Stephen Neill, *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*, Cambridge, Universidad, 1984, p. 173.

⁶⁶⁵ *A History...*, p. 171

fue Manuel II Paleólogo⁶⁶⁶. Benedicto XVI lo citó en una conferencia en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006, para condenar la violencia en el diálogo entre religiones⁶⁶⁷. Los medios de comunicación hicieron extractos sensacionalistas del discurso, particularmente la BBC. En las televisiones públicas de los países europeos gobernados por social-demócratas, la primera impresión que se intentaba transmitir era que el Papa había hecho unos comentarios inoportunos e insultantes para el Islam, por los que debería disculparse. Para las televisiones de los países islámicos y los imanes (principalmente el imán del viernes de Teherán, Ahmad Jatamî, sin ninguna relación directa con Mohammed Jatamî), el Papa había poco menos que convocado la Novena Cruzada. A las pocas horas, había grupos de exaltados quemando iglesias, y la televisión repetía una entrevista a un anciano musulmán cogido al azar (como cuando el 11 de septiembre de 2001 repitió la imagen de unos cuantos musulmanes despeluchados celebrando el ataque terrorista en una furgoneta) diciendo que conquistarían Roma.

Exigir reverencia y sumisión, más que respeto recíproco, es frecuente en las religiones. Así como el emperador León VI el Filósofo escribió una *Epistola ad Omarum Saracenum de Fidei Christianae Veritate et Saracenorum Erroribus*⁶⁶⁸, y Pío II intentó convertir por correspondencia a Mehmet II, Inocencio IV encomendó a Juan de Plano Carpini y Benedicto el Polaco en 1245 una legación al señor de los tártaros con el objeto de lograr su conversión. «Regresaron con una carta suya para el Papa que aún existe: arguyendo

⁶⁶⁶ Manuel II Paleólogo, *Entretiens avec un musulman*, ed. de Theodore Khoury, París, Editions du cerf, 1966.

⁶⁶⁷ «In der von Professor Khoury herausgegebenen siebten Gesprächsrunde (διάλεξις – Kontroverse) kommt der Kaiser auf das Thema des *Djihād*, des heiligen Krieges zu sprechen. Der Kaiser wußte sicher, daß in *Sure* 2, 256 steht: Kein Zwang in Glaubenssachen – es ist eine der frühen *Suren* aus der Zeit, wie uns die Kenner sagen, in der Mohammed selbst noch machtlos und bedroht war. Aber der Kaiser kannte natürlich auch die im Koran niedergelegten – später entstandenen – Bestimmungen über den heiligen Krieg. Ohne sich auf Einzelheiten wie die unterschiedliche Behandlung von “Schriftbesitzern” und “Ungläubigen” einzulassen, wendet er sich in erstaunlich schroffer, uns überraschend schroffer Form ganz einfach mit der zentralen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt überhaupt an seinen Gesprächspartner. Er sagt: “Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten”. Der Kaiser begründet, nachdem er so zugeschlagen hat, dann eingehend, warum Glaubensverbreitung durch Gewalt widersinnig ist. Sie steht im Widerspruch zum Wesen Gottes und zum Wesen der Seele. “Gott hat kein Gefallen am Blut”, sagt er, “und nicht vernunftgemäß, nicht “σὺν λόγῳ” zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider», Benedicto XVI (Joseph Ratzinger), *Treffen mit den Vertretern aus dem Bereich der Wissenschaften*, 12 de septiembre de 2006, ed. electrónica apud <http://www.vatican.va/>.

⁶⁶⁸ Sólo conservada en la versión latina de S. Champier, Lyon, 1509.

bruscamente que el éxito de sus conquistas demostraba que contaba con el apoyo divino, Guyuk exigía que el Papa se le sometiera»⁶⁶⁹.

Pero aparte de la cuestión del poder, estaba la de la lengua. Juan de Plano Carpini entendió que

«Sunt autem Kitai homines pagani, habentes literam specialem, et etiam vt dicitur, veteris et noui Testamenti scripturam. Habent etiam vitas patrum et eremitas et domes, in quibus orant temporibus suis, ad modum Ecclesiarum facias. Quosdam etiam sanctos habere se dicunt, et vnum Deum colunt. Christum IESVM Dominum venerantur, et credunt vitam æternam, sed non baptizantur. Scripturam nostram honorant ac reuerentur. Christianos diligunt, et eleemosynas plures faciunt, homines benigni satis et humani videntur. Barbam non habent, et in dispositione faciei cum Mongalis in parte concordant»⁶⁷⁰.

La cosa se ve aún más clara en Guillermo de Rubruck:

⁶⁶⁹ Raymond Dawson, *El camaleón chino. Análisis de los conceptos europeos de la civilización china*, trad. de Fernando Calleja, Madrid, Alianza, 1970, p. 35.

⁶⁷⁰ Juan de Plano Carpini, The long and wonderful voyage of Frier Iohn de Plano Carpini, en Richard Hakluyt, *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, ed. de Edmund Goldsmid, apud <http://etext.library.adelaide.edu.au/h/hakluyt/voyages/>; cfr. esta otra versión, menos correcta: «Kytai autem, de quibus superius diximus, homines sunt Pagani, qui habent literam specialem: et habent nouum et vetus Testamentum; et habent vitas patrum, et Erimitas et domos quasi Ecclesias factas, in quibus orant temporibus suis: Et dicunt se quosdam sanctos, habere. Vnum Deum colunt: Dominum nostrum Iesum Christum honorant, et credunt vitam æternam, sed minimè baptizantur. Scripturam nostram honorant et reuerentur: Christianos diligunt, et Ecclesias faciunt plures. Homines benigni et humani satis videntur: barbam non habent, et in dispositione faciei satis concordant cum Mongalis, non tamen sunt in facie ita lati», Juan de Plano Carpini, *Libellus historicus Ioannis de Plano Carpini, qui missus est Legatus ad Tartaros anno Domini 1246. ab Innocentio quarto Pontifice maximo*, cap. V, en Richard Hakluyt, *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, ed. de Edmund Goldsmid, apud <http://etext.library.adelaide.edu.au/h/hakluyt/voyages/>. A su vez, Henri de Lubac, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, París, Aubier, 1952, pp. 35-36, entendió que se trataba de budistas chinos. Raymond Dawson (Raymond Dawson, *El camaleón chino. Análisis de los conceptos europeos de la civilización china*, trad. de Fernando Calleja. Madrid, Alianza, 1970, 1ª ed. en Oxford University Press, 1967, p. 36) interpreta, con demasiada generosidad (por no decir con sobrada imprudencia): «Es posible que los escritos del budismo hinayana y mahayana expliquen la alusión al Antiguo y Nuevo Testamentos». Para J. W. de Jong «A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America», en *The Eastern Buddhist*, vol. VII, 1, 1974, p. 61 (cfr. Rosalía C. Vofchuk, «Primeros diálogos entre el Budismo y Occidente. La diversidad en los testimonios», en *Transoxiana*, nº 9, diciembre de 2004, apud http://www.transoxiana.com.ar/0109/vofchuk-budismo_occidente.html - 58anc) se trataría de confucianos.

«Vnde cum ingressus fuisset apud Oratorium quoddam eorum, et inuenissem eos ita sedentes, multis modis tentaui eos prouocare ad verba, et nullo modo potui. Habent etiam quocunque vadunt quendam restem centum vel ducentorum nucleorum, sicut nos portamus pater noster: Et dicunt semper hæc verba: Ou mam Hactani: hoc est, Deus tu nosti; secundum quod quidem eorum interpretatus est mihi. [...] Tunc quæsiuerunt à me quasi deridendo: vbi est Deus? Quibus ego, Vbi est anima vestra? Dixerunt, in corpore nostro. Quibus ego, Nonne est vbique in corpore tuo et totum regit, et tamen non videtur? Ita Deus vbique est, et omnia gubernat, inuisibilis tamen, quia intellectus et sapientia est. Tunc cum vellem plura ratiocinari cum illis, interpres meus fatigatus non valens verba exprimere, fecit me tacere»⁶⁷¹.

4.3.2. ONESÍCrito DE ASTIPALEA

Algo parecido vemos en el caso de Onesícrito, Miguel Albaladejo Vivero manifiesta que

«Otro elemento que nos informa acerca de la inverosimilitud del contenido del diálogo mantenido entre Onesícrito y los sabios indios viene de la mano del propio Dándamis al disculparse por tener que hablar por medio de tres intérpretes; hecho que, en la práctica, imposibilitaba la transmisión de un pensamiento profundo aunque también confería bastante credibilidad a la situación vivida por nuestro autor {Ya T.S. Brown, *Onesícritus*, 45, advirtió que con tres intermediarios no pudo haber entendido a Dándamis una sola palabra acerca de filosofía. Quien no creyó que Onesícrito hubiese empleado los tres intérpretes fue P. Pédech, *Historiens compagnons*, 105}⁶⁷²

Más adelante dice abiertamente:

«En el fondo, lo que hizo Onesícrito no fue otra cosa sino aprovechar la tarea que le había encomendado Alejandro Magno para poner en boca de los sabios que vivían en el confín del mundo un pensamiento que se correspondía bastante con las ideas defendidas por su propio maestro, Diógenes de Sínope [...]. Al haber sido nuestro autor el único

⁶⁷¹ *Itinerarium fratris Willielmi de Rubruquis de ordine fratrum Minorum, Galli, Anno gratia 1253. ad partes Orientales*, en Richard Hakluyt, ed. cit., cap. 27, «De templis eorum et idolis, et qualiter se habent in officio deorum suorum»; «Los relatos de Rubruck –que ha participado de coloquios interreligiosos entre nestorianos, musulmanes y budistas– se hicieron famosos gracias a la inclusión en la *Opus Maius* de Roger Bacon y en *His Pilgrimes* de Samuel Purchas», Vofchuk, op. cit.

⁶⁷² Miguel Albaladejo Vivero, «Elementos utópicos en la India descrita por Onesícrito», en *Archivo de la frontera*, apud www.archivodelafrontera.com.

enviado a dialogar con los sabios indios –a juzgar por todos los testimonios–, habría visto despejado el camino para fantasear con el supuesto testimonio de sus interlocutores [...]»⁶⁷³.

Su testimonio tendría entonces el mismo valor que el de Jámbulo o Evémero, tanto más si Pancaya⁶⁷⁴ fuese Śri Lanka.

4.3.3. FRAY RAMÓN PANÉ

También hubo problemas en América:

«Dice más el Almirante: que había trabajado de saber si tenían las gentes desta isla secta alguna que oliese a clara idolatría y que no lo había podido comprehender, y que por esta causa había mandado a un catalán que había tomado hábito de ermitaño y le llamaban fray Ramón, hombre simple y de buena intención, que sabía algo de la lengua de los indios, que inquiriese todo lo que más pudiese saber de los ritos y religión y antigüedades de las gentes desta isla y las pusiese por por escrito. Este fray Ramón escudriñó lo que pudo, según lo que alcanzó de las lenguas, que fueron tres las que había en esta isla; pero no supo sino la una de una chica provincia, que arriba dejimos llamarse Macorix de Abajo, y aquélla no perfectamente, y de la universal supo no mucho, como los demás, aunque más que otros, porque ninguno, clérigo ni fraile ni seglar supo ninguna perfectamente dellas, si no fue un marinero de Palos o de Moguer, que se llamó Cristóbal Rodríguez *la Lengua*, y éste no creo que penetró del todo la que supo, que fue la común, puesto que ninguno la supo sino él. Y esto de no saber alguno las lenguas desta isla no fue porque ellas fuesen muy difíciles de aprender, sino porque ninguna persona eclesiástica ni seglar tuvo en aquel tiempo cuidado, chico ni grande, de dar doctrina ni cognoscimiento de Dios a estas gentes, sino sólo de servirse todos dellas, para lo cual no se aprendían más vocablos de las lenguas de “daca pan”, “ve a las minas”, “saca oro” y los que para el servicio y cumplimiento de la voluntad de los españoles eran necesarios. Sólo este fray Ramón, que vino a esta isla al principio con el Almirante,

⁶⁷³ Op. cit.

⁶⁷⁴ Jesús Lens Tuero/ J. Campos Daroca, *Utopías del mundo antiguo. Antología de textos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 164-200, transcriben incorrectamente “Panquea”, forma completamente insólita en la lengua española, donde, a través de la forma *Panchaia* de los poetas latinos Virgilio, Ovidio, Tibulo, Valerio Flaco, Claudiano y la *Appendix Vergiliana* el nombre de *Pancaya* se convirtió en un tópico literario relacionado con los bálsamos olorosos en autores como Lope de Vega o Cervantes: véase, con más provecho e incomparable prosa, Marcelino Menéndez Pelayo, *Orígenes de la novela*, Madrid Bailly-Baillière, 1905, p. V (donde, por cierto, se lee “Pancaya”).

parece que tuvo algún celo y deseo bueno, y lo puso por obra, de dar cognoscimiento de Dios a estos indios, puesto que como hombre simple no lo supo hacer, sino todo era decir a los indios el ave maría y paternoster, con algunas palabras de que había en el cielo Dios y era criador de las cosas, según que él podía con harto defecto y confusamente dalles a entender»⁶⁷⁵.

La historia acaba así:

«Algunas otras cosas dice confusas y de poca sustancia, como persona simple y que no hablaba del todo bien nuestra castellana lengua, como fuese catalán de nación, y por tanto es bien no referillas. Sólo quiero decir lo que afirma de un indio e indios que él tornó christianos, que matándolos otros indios por el aborrecimiento que tenían a los españoles, decían a grandes voces: “Dios naboría, daca, Dios naboría daca”, que quiere decir en la lengua más común y más universal desta isla: “yo soy sirviente y criado de Dios”. Y éste se llamaba Juan. Y desta manera y con estas palabras murió otro llamado Antón, que era su hermano. (*Naboría* quería decir “sirviente” o “criado” y *daca* quiere decir “yo”). Y así dijo éstos fray Ramón haber sido mártires; de lo cual ninguna duda puede quedar a algún cristiano [...].»

Dadas sus críticas anteriores al conocimiento lingüístico de los expedicionarios, no es de descartar siquiera la posibilidad de que esos pobres indios murieran pidiendo ayuda ante los misioneros sobrecogidos por la fuerza de su heroico testimonio: pero la mejor opinión debe prevalecer.

4.3.4. CHINA (OTRA VEZ)

Pedro Mártir de Anglería, que tuvo que poner en claro y en latín las cosas de Ramón Pané, tuvo sus más y sus menos con un intérprete en su *Legatio Babylonica*⁶⁷⁶. Lo mismo le

⁶⁷⁵ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, ed. de Vidal Abril Castelló & alii, Madrid, Alianza Editorial, 1992, II, p. 871.

⁶⁷⁶ «El “trucimán”, es decir, el intérprete, cuenta Pedro Mártir, era natural de un pueblo junto a Valencia, Momblanch. Enrolado en un barco de joven, naufragó y fue hecho prisionero. Entró al servicio del Sultán tras abrazar la fe de Mahoma y cambiarse el nombre: de Luis de Prat a Tangaribardino. En calidad de intérprete, acompañó y hospedó al embajador durante su estancia en El Cairo. En las audiencias no se limitó a traducir las palabras de éste, sino que desarrolló por cuenta propia los argumentos y razonamientos que le eran a él transmitidos, actuando así como un verdadero portavoz de embajada», José M. Galán, «El viaje de Unamón y la embajada de los Reyes Católicos a Egipto», en J.-L. Cunchillos, J. M. Galán, J.-A. Zamora, S.

ocurrió al custodio de la Orden Franciscana Fray Pedro de Alfaro y sus compañeros en China en 1579: preguntados por un juez,

«los religiosos respondieron que eran castellanos y vasallos del cristianísimo Rey don Felipe, y que iban a predicar el Santo Evangelio y a darles a conocer al verdadero Dios, Criador del Cielo y de la tierra, para que, dejando la adoración de los ídolos, que no tenían más ser del que les daban los hombres que los hacían, le adorasen y conociesen, recibiendo su santa ley, declarada por boca de su Unigénito hijo y confirmada con divinas señales del Cielo, en cuya guarda estaba la salvación de las almas. [...] Todo esto, según después pareció, trastocó el intérprete, el cual no pretendía sino sacar de los nuestros un interés, y entendiendo que interpretando fielmente el Juez los despidiera luego, y que esto sería causa de no darle nada, dijo lo que a él le pareció hacía más a propósito, temiéndose, según después dijo, que si dijera algo que los nuestros habían dicho, fuera cosa muy odiosa al Juez, de lo cual se les pudiera seguir a ellos y a él algún gran daño»⁶⁷⁷.

4.3.5. LA INDIA.

El embajador Don García de Silva y Figueroa⁶⁷⁸ se quedó sin esclarecer ningún punto de la filosofía brahmánica por culpa de la falta de seriedad de un médico:

«Y queriendome particularmente informar de un medico banian que curaua mis criados, llamado Rama, sobre algunas opiniones que los bramenes y demas letrados tienen segun la philosophia que profesan, no supo con çerteza ni distincion dezir nada, y aunque me prometio de traer algunos libros, no lo cunplio despues, y ansi se echó de uer que lo que sabia solo era de tradiçion y en lo que en su lengua vulgar podía auer aprendido, como son todos los demas que en esta çiudad de Goa residen. Pero lo que entre ellos está divulgado como cosa muy sabida, fuera de los muy rusticos, es que las almas en los

Villanueva de Azcona (eds.), *Actas del Congreso "El Mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente"*, Sapanu. *Publicaciones en Internet*, II 1998, apud [http://www.labherm.filol.csic.es].

⁶⁷⁷ Fray Juan González de Mendoza, *Historia del Gran Reino de la China*, Madrid, Miraguano-Polifemo, *Biblioteca de viajeros hispánicos*, 1990, pp. 262-263, casi con toda seguridad tomada, sin citarla, de la edición de Fray Juan González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reino de la China*, ed. del P. Félix García, Madrid, Aguilar, 1944.

⁶⁷⁸ Cfr. Carlos Alonso, *La embajada a Persia de Don García de Silva y Figueroa (1612-1624)*, Badajoz, Diputación Provincial, 1993, aunque en la portada figura simplemente el título *Don García de Silva y Figueroa. Embajador en Persia*; de todas formas el libro es un resumen hecho para salir del paso, pudiendo haber reeditado perfectamente sus *Comentarios*.

hombres son inmortales y eternas, con la trasmutación de unos cuerpos en otros, ora sea de hombres racionales, ora de otros animales brutos, conforme á los meritos ó culpas de cada uno; opinion que, aunque los griegos la atribuyeron á Pitagoras como inuención y particular doctrina suya, á la verdad fue imitada y tomada de estos antiquisimos philosophos orientales de quien las demas artes pasaron á los Caldeos y Ægipcios y despues á Greçia, á donde por tantos siglos floresçieron»⁶⁷⁹.

Todo lo contrario le ocurrió años antes al misionero fray Gabriel de San Antonio, que puede relatarle a Felipe III: «Yo estuve con ellos, ocho días en continuos ejercicios de letras, como pudiera estar en Salamanca. Muchos de ellos saben la lengua latina, y todos entienden suficientemente la lengua portuguesa»⁶⁸⁰. Pero aquello se parecía demasiado a Salamanca, y de lo que se enteró fue más bien de cómo los indios reaprovechaban la cultura greco-latina traída por los jesuitas:

«Por todos estos reinos están repartidos los bragmanes, y es la gente más principal de todos. Précianse de grandes filósofos, y dicen son los letrados más antiguos del mundo, y los primeros maestros de las letras, y dicen de ellos las aprendieron Sócrates y Platón. Tienen sus escuelas en Madure, y enseñan su lengua, que es particular, matemática, aritmética, música, astrología y medicina. Dicen que guardan la ley natural, y por la mayor parte tienen razón, porque confiesan un solo Dios, la inmortalidad del alma, el castigo de los justos, el premio de los malos, y no tienen más leyes que los diez preceptos del Decálogo, y ordinariamente se hacen cristianos, que es señal de haber guardado bien la ley natural; pues es cierto en nuestra fe y en buena teología que, al que guardase bien la ley natural, le dará Dios el conocimiento de la ley de gracia, aunque sea por milagro. Comúnmente dicen que, para el gobierno particular y público, es necesario prudencia y fortuna, y con esta ocasión cuentan una cosa graciosa. Los filósofos de Atenas, dicen los bragmanes, que contra lo que habían aprendido en sus escuelas, enseñaron que sólo la prudencia bastaba para el buen gobierno de los hombres; y que para significar esto, inventaron el juego del ajedrez, donde los yerros que se hacen no son casuales, ni se atribuyen a fortuna o a ventura, sino a la ciencia o ignorancia del juego, y el acertar es prudencia. Son de contrario parecer los bragmanes, y como he referido, enseñan que,

⁶⁷⁹ García de Silva y Figueroa, *Comentarios*, ed. de Manuel Serrano y Sanz, Madrid, Sociedad de bibliófilos españoles, 1903, I, p. 193.

⁶⁸⁰ Fray Gabriel de San Antonio, *Breve y verdadera relación de los sucesos del Reyno de Camboxa*, San Pablo de Valladolid, Pedro Lasso, 1604, ed. en Fray Gabriel de San Antonio/ Rodrigo de Vivero, *Relaciones de la Camboya y el Japón*, ed. de Roberto Ferrando, Madrid, Historia 16, *Crónicas de América*, 46, 1988, p. 110.

junto con la prudencia, para los buenos sucesos, son necesarias la fortuna y ventura; y en prueba de ello, dicen ellos, que inventaron el juego de las Tablas Reales, donde primero, echan la suerte con el dado, y después, conforme a ella, hace el jugador su treta. Ellos, a lo menos le juegan con mucha destreza, y le tienen pintado por armas principales en las escuelas de Madure»⁶⁸¹.

Pasando por alto las versiones de la historia de Barlaam y Josafat, cuya fuente identifica Rosalía C. Vofchuk directamente con el *Lalitavistara*, probablemente sin demasiada necesidad⁶⁸², y la cuestión de San Hipólito Romano⁶⁸³, la primera traducción de un texto filosófico indio a una lengua europea fueron algunas muestras del *Jñāneśvara*, paráfrasis (ni siquiera traducción) marathi de la *Bhagavadgītā* vertidas al portugués por el converso de Goa Manoel d'Oliveira⁶⁸⁴.

De Roberto Nobili, que comenta las *Upanisat*, entre otras obras filosóficas, en el capítulo «De scientiis quas Brahmanas tractant» de su *Informatio de quibusdam moribus nationis Indicae* de 1613⁶⁸⁵, cuenta Halfbass que

«His surprising success at the mission in Madurai aroused both astonishment and suspicion among his contemporaries and led to some fundamental thinking about the methods involved in missionary work. His great aptitude and energy in learn Indian languages has been much admired among posterity, although it is also greeted with scepticism. For while he has indeed called “the father of Tamil prose”, “the first

⁶⁸¹ Fray Gabriel de San Antonio, *Relaciones...*, pp. 109-110.

⁶⁸² Rosalía C. Vofchuk, «Primeros diálogos entre el Budismo y Occidente. La diversidad en los testimonios», en *Transoxiana*, nº 9, diciembre de 2004, apud http://www.transoxiana.com.ar/0109/vofchuk-budismo_occidente.html - 58anc, n. 58; de todas formas, el *Lalitavistara* es más biográfico y hagiográfico que filosófico.

⁶⁸³ Resumida así por Halfbass: «Hippolytus’ work seems to exhibit a certain basic familiarity with the Upaniṣadic ideas which may be due to contacts in Alexandria. However, it does not provide sufficient evidence to support the thesis of J. Filliozat that Hippolytus was acquainted with a particular Upaniṣadic text, i.e., the *Maitri Upaniṣad*», Wilhelm Halfbass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, Nueva York, SUNY Press, 1988, p. 19; la obra de San Hipólito se suele conocer con el sobrenombre de *Refutación de todas las herejías*: el considerar a los brahmanes como herejes se perpetuará en la historiografía filosófica musulmana.

⁶⁸⁴ Wilhelm Halfbass, *India...*, p. 37.

⁶⁸⁵ Wilhelm Halfbass, *India...*, p. 39.

European Sanskrit scholar”, etc., he has also been suspected of incompetence, forgery, and charlatanry and been attacked from both the Christian and the Brahminic sides»⁶⁸⁶.

En 1657 se completó el *Sirr-i Akbar* (‘El gran secreto’), traducción al persa de cincuenta *Upaniṣad* ordenada por el príncipe Dārā Šukōh, que sería ejecutado dos años más tarde por hereje, por orden de su hermano y el beneplácito de los ulemas⁶⁸⁷. En 1801 apareció el primer volumen (el segundo aparecería al año siguiente) de la traducción latina de la obra del príncipe por A.-H. Anquetil-Duperron⁶⁸⁸. Ana Agud y Francisco Rubio Orcilla dicen de ella que «No es en absoluto fiable, y sólo tiene valor anecdótico»⁶⁸⁹. Friedrich Max-Müller, que se puede considerar el primer traductor de las *Upaniṣad* con criterios filológicos verdaderamente serios y científicos, va más lejos:

«This translation, though it attracted considerable interest among scholars, was written in so utterly unintelligible a style, that it required the lynxlike perspicacity of an intrepid philosopher, such as Schopenhauer, to discover a thread through such a labyrinth. Schopenhauer, however, not only found and followed such a thread, but he had the courage to proclaim to an incredulous age the vast treasures of thought which were lying buried beneath that fearful jargon»⁶⁹⁰.

Max-Müller justifica (sobradamente) esta crítica con una muestra del trabajo de Anquetil-Duperron,

«which corresponds to the first sentences of my translation of the *Khândogya-upanishad* (p. 1):--'Oum hoc verbum (esse) adkit ut sciveris, sic τὸ maschghouli fac (de co

⁶⁸⁶ Wilhelm Halbfass, *India...*, p. 38. Por demás, puede decirse que muchas de las suspicacias levantadas contra él son excesivas.

⁶⁸⁷ Wilhelm Halbfass, *India...*, pp. 33-34.

⁶⁸⁸ A.-H. Anquetil-Duperron: *Oupnek'hat, id est, Secretum tegendum: opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam doctrinam, e quatuor sacris Indorum libris Rak baid, Djedjer baid, Sam baid, Athrban baid excerptam; ad verbum, e Persico idiomate, Samkreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum: Dissertationibus et Annotationibus difficiliora explanantibus, illustratum: studio et opera Anquetil Duperron, Indicopleustæ*, Estrasburgo, Hermanos Levrault, 1801.

⁶⁸⁹ Ana Agud Aparicio-Francisco Rubio Orcilla, *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, trad. de Ana Agud y Francisco Rubio, Madrid, Trotta-Universidad de Barcelona, 2000, p. 41.

⁶⁹⁰ Friedrich Max-Müller (trad.), *The Upanishads*, I (*Sacred Books of the East*, I), 1879, pp. LVIII-LIX.

meditare), quod ipsum hoc verbum aodkit est; propter illud quod hoc (verbum) oum, in Sam Beid, cum voce altâ, cum harmoniâ pronunciatum fiat»⁶⁹¹.

A pesar de haber seguido semejante texto, T. W. Rhys Davids puede usar a Schopenhauer como autoridad indianista si es de su conveniencia⁶⁹². Max-Müller expresa una idea curiosa: un filósofo, un hombre de verdadero talento, puede sobreponerse a una traducción desquiciada y penetrar el verdadero valor de textos deformados. Puede ser capaz de reconocer lo que se ha hecho irreconocible:

«Schopenhauer not only read this translation carefully, but he makes no secret of it, that his own philosophy is powerfully impregnated by the fundamental doctrines of the Upanishads. He dwells on it again and again, and it seems both fair to Schopenhauer's memory and highly important for a true appreciation of the philosophical value of the Upanishads, to put together what that vigorous thinker has written on those ancient rhapsodies of truth»⁶⁹³.

Curiosamente, hay un caso de incomprensión lingüístico-filosófica contado por el propio Schopenhauer:

⁶⁹¹ Ibidem, p. LIX. Sin embargo, Max-Müller no opone la reproducción de su propia traducción en este paso. Yendo a la citada página 1 max-mülleriana, vemos que puede ser porque su traducción, con ser correcta y no aberrante y fantástica, no es tampoco un modelo de transparencia: «Let a man meditate on the syllable {Akshara means both syllable and the imperishable, i.e. Brahman} Om, called the udgîtha; for the udgîtha (a portion of the Sâma-veda) is sung, beginning with Om. The full account, however, of Om is this».

⁶⁹² «Several scholars, and especially –with more knowledge and detail– Dr. Karl Neumann, have maintained that the position of Buddhism in the history of Indian philosophy is analogous to that of Schopenhauer in European philosophy. On the other hand, it is maintained by Professor Deussen that Schopenhauer's position is analogous to that of the Upanishads. The reconciliation will probably be found to be that what Buddhism took over, with more or less of modification, from the Upanishads, is about the same as that part of the Upanishad doctrine which is found, in European phraseology, in Schopenhauer; and what Buddhism rejected altogether is not to be found in Schopenhauer. He himself, who however knew both systems only from second-hand and inaccurate authorities, says, 'If I am to take the results of my own philosophy as the standard of truth, I should be obliged to concede to Buddhism the pre-eminence over other (systems of philosophy)», T. W. Rhys Davids, *The Questions of King Milinda*, en *The Sacred Books of the East*, XXXV, 1890-1894, 2 vols., ed. electrónica apud <http://www.sacred-texts.com/bud/milinda.htm>, I, p. XXVI. Sobre Schopenhauer y las *Upaniṣad*, y la filosofía india en general, véanse los capítulos «Schelling and Schopenhauer» y «Developments in the Interpretation of India Following Hegel and Schopenhauer» en Wilhelm Halbfass, *India...*, pp. 100-145.

⁶⁹³ Friedrich Max-Müller, op. cit., p. LX

«Nur auf einen jedoch will ich noch aufmerksam machen; weil er ganz populär und zudem offiziell ist. Nämlich der 3. Band des sehr belehrenden Buddhaistischen Werkes *Mahavansi, Rajaratnacari and Rajavali, from the Singhalese, by E. Upham, London 1833*, enthält die aus den holländischen Protokollen übersetzten offiziellen Interrogatorien, welche, um 1766, der holländische Gouverneur von Ceylon mit den Oberpriestern der fünf vornehmsten Pagoden einzeln und sukzessive abgehalten hat. [...] Aber der naive und arglose Atheismus dieser frommen und sogar enkratistischen Oberpriester gerät in Konflikt mit der innigen Herzensüberzeugung des schon in der Wiege judaisierten Gouverneurs. [...] Ich erwähne solche Tatsachen hauptsächlich darum, weil es wirklich skandalös ist, wie noch heut zu Tage, in den Schriften deutscher Gelehrten, durchgängig Religion und Theismus ohne Weiteres als identisch und synonym genommen werden; während Religion sich zum Theismus verhält, wie das *Genus* zu einer einzigen Spezies, und in der Tat bloß Judentum und Theismus identisch sind»⁶⁹⁴.

Estos esfuerzos de Schopenhauer sólo serían comparables a las cuarenta veces que Avicena, como él mismo relata, tuvo que leer las traducciones de Aristóteles para intentar entenderlo⁶⁹⁵.

4.3.6. CHISTES DE GRIEGOS Y ROMANOS

Si estuviéramos en la Edad Media, podríamos añadir un ejemplo más de ridícula incompreensión en la transmisión de un saber filosófico por culpa del desconocimiento de los códigos empleados. Es una anécdota de la que dice F. Lecoy que «En dépit de sa monstrueuse invraisemblance, elle dut connaître un honnête succès»⁶⁹⁶. Lecoy la lee en Nebrija (quien precisamente la muestra como ejemplo de la ignorancia de los estudiosos medievales), citado por Julio Puyol y Alonso⁶⁹⁷.

⁶⁹⁴ Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung*, § 34, «Theismus der Professorenphilosophie».

⁶⁹⁵ Cfr., por ejemplo, Avicena, *Metafísica*, ed. trilingüe italo-árabo-latina de Olga Lizzini y Pasquale Porro, Milán, Bompiani, 2002: la célebre anécdota contada por el propio Avicena en su Autobiografía aparece en la misma contraportada.

⁶⁹⁶ Félix Lecoy, *Recherches sur Le Libro de buen Amor de Juan Ruiz archipreste de Hita*, ed. de A. D. Deyermond, Westmead, Gregg International, 1974, p. 164.

⁶⁹⁷ Julio Puyol y Alonso, *El Arcipreste de Hita: estudio crítico*, Madrid, Sucesora de M. Minuesa de los Rios, 1906, p. 184.

Se trata de la historia de cómo los romanos fueron a pedir leyes a los griegos, intentando entenderse por señas, según el glosador boloñés Accursio⁶⁹⁸. En ella, «Stultus credens quod vellet eum uno oculo decaecare elevavit duos et cum eis elevavit etiam pollice, sicut naturaliter evenit [...] Graecus autem credidit quod Trinitatem ostenderet»⁶⁹⁹.

Pero no estamos en la Edad Media, y gracias al esfuerzo de humanistas y filólogos de los que Nebrija es ejemplo, sabemos hasta qué punto las cosas que se creían saber de la filosofía de los griegos y del Derecho Romano estaban deturpadas, contaminadas, deformadas, «commentita», como expuso Pierre de La Ramée en el famoso título de su tesis de 1536, *Quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentita esse* (que algunos, más bárbaros que La Ramée, traducen por «Todo lo que dijo Aristóteles es mentira»). Es más, ahora sabemos, gracias al trabajo de Erasmo, que el mismo latín en que los humanistas hacían estas críticas estaba deturpado. No hay que irse a la India ni a China para buscar dificultades en la comprensión del pensamiento. Nuestra propia civilización occidental está tejida de estas malinterpretaciones.

G) [(“CABALLO & BLANCO”) — “CABALLO”]

Completamente distinto al de la interlingua y similares es el caso del lenguaje de la lógica formal, ya que sólo considera las relaciones y no las realidades, y por lo tanto no está sometida al devenir de estas últimas: eso siempre que soslayemos el hecho de que las relaciones son también realidades.

Los primeros que redujeron la paradoja del caballo a lenguaje matemático fueron Henryk Greniewski y Olgierd Wojtasiewicz⁷⁰⁰. Janusz Chmielewski, el segundo que lo intentó⁷⁰¹ y uno de los pocos que ha conseguido leer el artículo, dice:

⁶⁹⁸ *Dig., de origine iuris*, II, nº 4.

⁶⁹⁹ Félix Lecoy, op. cit., p. 167.

⁷⁰⁰ Henryk Greniewski/ Olgierd Wojtasiewicz, «From the History of Chinese Logic», en *Studia Logica*, vol. 4, 1956, pp. 241–243. Es frecuente la crítica de los lógicos polacos a las imperfecciones de la “lógica filosófica”.

⁷⁰¹ Explicó la paradoja de Gongsun Long a partir de la teoría de clases: *zhi*, que en las interpretaciones platónicas era “idea” o “universal” es en Chmielewski “class”. Su argumento de 1962, resumido por Jack Goody, es este: «1. Horse has not [the property of] rejecting-selecting colour. 2. White horse had [the property of] rececting selecting colour. 3. What has not [the property of] rejecting-selecting colour is not what has [the property of] rejecting-selecting colour. 4. ... White horse is not horse», Jack Goody, *The East in the West*, Cambridge, Universidad, 1996, p. 28, n. 47.

«The authors seem to have been too much influenced by H. Reichenbach's idea of 'rational reconstruction' (or R. Carnap's 'rationale Nachkonstruktion'), and I do not believe that their highly sophisticated analysis, hardly readable for those without a professional training in mathematical logic, may be considered as a contribution to the *history of early Chinese logic*»⁷⁰².

Pero también se acusa a su análisis de ser «hardly readable»⁷⁰³, y no falta quien intente quitárselo de encima de una manera más o menos expeditiva:

«D'après J. Chmielewski, la phraséologie de la langue chinoise se rapprocherait, de par son uniformité, de la notation de la logique symbolique et fournirait de ce fait un support non négligeable aux capacités d'intuition logique. Mais il ne faut pas, à notre avis, confondre logique et notation symbolique. La notation symbolique qu'utilise J. Chmielewski n'en est qu'une parmi beaucoup d'autres»⁷⁰⁴.

La mejor manera de hacerlo es, sin duda, aplicarle también la segunda de las críticas que lanzó contra sus predecesores. No obstante, numerosas explicaciones han intentado concordar con la teoría de clases⁷⁰⁵, pero hay momentos en los que es imposible sostenerla:

«The sophist's assumption that the argument concerns identity and not class membership shows up vividly in the sentence: "What excludes none (horse) is not what excludes some (white horse)", in which one might have expected the reverse order. For

⁷⁰² Janusz Chmielewski, «Notes on early Chinese logic. Part I», en *Rocznik Orientalistyczny*, vol. 26, nº 1, 1962, pp. 7-22, pp. 7-8; cfr. tb. «Notes on early Chinese logic. Part II», en *Rocznik Orientalistyczny*, vol. 26, nº 2, 1963, pp. 91-105; «Notes on early Chinese logic. Part III», en *Rocznik Orientalistyczny*, vol. 27, nº 1, 1963, pp. 103-121; «Notes on early Chinese logic. Part IV», en *Rocznik Orientalistyczny*, vol. 28, nº 2, 1965, pp. 87-111; «Notes on early Chinese logic. Part V», en *Rocznik Orientalistyczny*, vol. 29, nº 2, 1965, pp. 117-138; «Notes on early Chinese logic. Part VI», en *Rocznik Orientalistyczny*, vol. 30, nº 1, 1966, pp. 31-52; «Notes on early Chinese logic. Part VII», en *Rocznik Orientalistyczny*, vol. 31, nº 1, 1968, pp. 117-136; «Notes on early Chinese logic. Part VIII», en *Rocznik Orientalistyczny*, vol. 32, nº 2, 1969, pp. 83-103. Para la India, Hajime Nakamura, «Buddhist logic expounded by means of symbolic logic», en *Journal of Indian and Buddhist Studies*, vol. 7, 1958, pp. 375-395.

⁷⁰³ Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 181 : «I am not enough at home in symbolic logic to criticize his models with much confidence».

⁷⁰⁴ Jean-Paul Reding, *Comparative...*, p. 184.

⁷⁰⁵ Angus Charles Graham y Bo Mou estudian seriamente a Chmielewski.

him there are no difference between “A white horse is a horse” and “A horse is a white horse”»⁷⁰⁶.

Ante eso, Chung-ying Cheng y Richard H. Swain han intentado una nueva formulación, y dicen de ella⁷⁰⁷:

«This interpretation seems more faithful to the meaning of Kung-sun Lung’s text because it does not necessitate stretching the use of the word *fei* and because it allows the substitution of ‘white object’ (or, more exactly in this formulation, everything which is white’) for the notion ‘white in itself’. As Graham rightly notes, it is this substitution which prevents the confusion of earlier interpreters, who tried to discover an Aristotelian or scholastic syllogism in Kung-sun Lung’s argument. And our interpretation certainly does away with the possibility of taking the argument to prove only that the color is not a horse».

H) “CABALLO-BLANCO” NO ES “CABALLO”

Pero no deben descuidarse las explicaciones radicadas en el funcionamiento interno de las lenguas naturales. J. F. Staal busca el sentido de la paradoja “una jarra azul es una jarra” en la naturaleza del compuesto nominal sánscrito⁷⁰⁸. En nuestra opinión está en lo correcto. Pero recurrir a esto sirve para explicar por qué es una paradoja. También Manyul Im⁷⁰⁹ se basa en las especulaciones neo-moístas sobre el compuesto para explicar la paradoja de Gongsun Long. Siguiendo a Chad Hansen⁷¹⁰,

«The straightforward, nominalistic simplicity of the basic semantic account of names forces the Neo-Mohists to wrestle with the problem of compound names in the Canon. [...] There are several technical concepts developed for dealing with compounding: *fu* 復

⁷⁰⁶ Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 189.

⁷⁰⁷ Chung-ying Cheng/ Richard H. Swain, «Logic and ontology in the Chih Wu Lun of Kung-sun Lung Tzu», en *Philosophy East and West*, vol. 20, nº 2, 1970, p. 149.

⁷⁰⁸ J. F. Staal, reseña de Ingalls, *Materials...*, en *Indo-Iranian Journal*, vol. 4, 1960, cit. en B. K. Matilal, *The Navya-nyāya...*, p. 48.

⁷⁰⁹ Manyul Im, «Horse-Parts, White-Parts, and Naming: Semantics, Ontology and Compound Terms in the White Horse Dialogue», en *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 2007; esbozo preparatorio apud http://www.calstatela.edu/faculty/mim/White_Horse_Paper.pdf, 2006.

⁷¹⁰ Chad Hansen, *Language...*, p. 150.

‘adding name to name’; *ch’ü* 區 ‘separating into collections’; *t’i* 体 ‘corporeal stuff taken as an unit’; *chien* 堅 ‘compounds of *t’i*’; *niuma* 牛馬 (ox-horse) ‘paradigm example of compounds which do not interpenetrate’ *chienpai* 堅白 (hard-white), ‘paradigm example of compounds which do interpenetrate’».

La explicación a través del compuesto concuerda con la vieja traducción y exposición de Wieger, que rendía siempre «Blanc-cheval», si bien prácticamente todas las que hemos visto usaban de una u otra forma la noción de compuesto, con la nueva explicación de Bo Mou.

No sólo eso: concuerda con una vieja imagen:

«No hay exposición del budismo que no mencione el *Milinda Pañha*, obra apologética del siglo II, que refiere un debate cuyos interlocutores son el rey de la Bactriana, Menandro, y el monje Nagasena. Éste razona que así como el carro del rey no es las ruedas ni la caja ni el eje ni la lanza ni el yugo, tampoco el hombre es la materia, la forma, las impresiones, las ideas, los instintos o la conciencia. No es la combinación de esas partes ni existe fuera de ella... Al cabo de una controversia de muchos días, Menandro (Milinda) se convierte a la fe del Buddha»⁷¹¹.

Para Whalen Lai

«Nagasena reading Kung-sun Lung would have no trouble with that thesis. There being no chariot to begin with –the chariot is only a bundle of elements *skandhas*– the question of whether a white chariot is a chariot is a moot point. By the same logic, White Horse being the sum of a larger number of *dharma*s than those making up Horse, it is naturally not horse»⁷¹².

Y, a la vez, concuerda con una nueva imagen, la de la espada: «Q. Is it admissible that a sword is not a blade? A. Yes. Q. Why? A. The blade is the steel, the hilt is the handle. The handle is not the steel. So the sword is not the blade»⁷¹³.

⁷¹¹ Jorge Luis Borges, «Nueva refutación del tiempo», en *Obras completas*, I, p. 758.

⁷¹² Whalen Lai, «White Horse not horse», p. 71. Cfr. tb. el comentario de Tsoñ-kha-pa (Blo-bzañ-grags-pa, Lobsan-Ḍagpa) al cap. VI del *Madhyamakāvātara* de Candrakīrti, Alex Wayman «Contributions to the Madhyāmika school of Buddhism», en *Journal of the American Oriental Society*, nº 89, 1969, p. 146, cit. en Matilal, *Epistemology...*, p. 149

⁷¹³ Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 202. Con este razonamiento (analógico), Angus Charles Graham interpreta la paradoja en términos de todo y parte: cfr. Gustavo Bueno, «Ganz/ Teil», en *Europäische*

Concuenda con los sofismas de los lokayatikas y con Aristóteles (*Pol.*, 1253a.18-25):

«καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρου μένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμ ὠνύμωσ, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη), πάντα δὲ τῶ ἔργῳ ὄρισται καὶ τῇ δυνάμει, ὥστε μηκέτι τοιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἄλλ' ὁμ ὠνύμα».

Y con este anónimo medieval que desarrolla, como hacía Agustín de Ancona, una curiosa consecuencia eclesiástica: «Fallacia. Positione facta quod lapis tantummodo sit in manu tua,/ albedo est in manu tua,/ ergo non solum lapis in manu tua./ Vel aliter iste sacerdos dimittit peccata,/ ergo non so<lus> deus./ Vel sic tu es in domo,/ Ergo non es in civitate»⁷¹⁴

Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hans Jörg Sandkühler (ed.), Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1990, II, pp. 219-231, p. 219: «Die korrelativen Termini Ganzes/Teil (griech.: *holon/meros*; lat.: *totum/pars*) besitzen keine eindeutig bestimmte Anwendungssphäre. Dieses Paar gehört zu einer semantischen Konstellation (die wir hier als 'pars-pro-toto-Konstellation' bezeichnen) von korrelativen Begriffspaaren, die manchmal als Sonderbedeutungen des Hauptpaares gebraucht werden, zuweilen aber stillschweigend als nur miteinander verwandte Korrelate verstanden werden, ohne daß man immer die Gründe einer solchen Verwandtschaft angeben könnte. Eine Liste der wichtigsten Paare korrelativer Termini der pars-pro-toto Konstellation könnte folgendermaßen aussehen: Ganzes/Teil (beschränkte Bedeutungen); Form (eigentlich: Fassung, das, was einen Inhalt haben kann)/Inhalt; Klasse/Individuum; Gesamtheit/Element; Gattung/Art; Universelles/Singuläres; Konnotation/Notation (Bezeichnung); Voraussetzung (Grund)/Folge; Art/Individuum; Organismus/Organ; Struktur/Glied; System/Element; Maschine/Teil; ganz (vollständig)/Bruch (Stück); Aggregat/Portion (Teil); Komplex/Bestandteil; integrierendes Element/formierendes Element; global/regional. Man muß feststellen, daß der Terminus Ganzes nicht nur in dem Hauptbegriffspaar oder anderen analogen Paaren (z. B. Alles/Einige) erscheint, sondern ebenso in solchen Begriffspaaren wie Alles/Nichts und Alles/Keiner. [...] "Arme Toren, die häufig nicht wissen, daß die Hälfte mehr wert ist als das Ganze (*pantos*)" (Hesiod 1985, *Werke und Tage*, Vers. 40). [...] Wir möchten ausdrücklich auf die paradoxe Natur vieler der vorwissenschaftlichen oder vorphilosophischen Verwendungsweisen hinweisen, wie aus dem zitierten Hesiod-Text klar zu sehen ist; oder (um uns auf eine andere unserer Mutterkulturen zu beziehen) wie im Passus in den *Upanishaden*, in welchem der Vater zu dem Sohn Svetaketu spricht: "Bring mir eine Feige! -Schneide sie in zwei Stücke! - Was siehst Du da? - *Eine Unzahl von ganz kleinen Körnern.* - Teile sie! Was siehst Du da?... - *Nichts, Herr.*" (*Upanishaden, Chândoga Upanishad*, VI, 1, 12 -13. In: *Upanishads* 1930)».

⁷¹⁴ Ms. Vienna, VPL 2459, citado en Yukio Iwakuma, «Nominalia», en *Didascalía, A Journal for Philosophy and Philology from Late Antiquity to the Renaissance*, vol. 1, 1995, apud <http://www.sal.tohoku.ac.jp/phil/DIDASCALIA/IWAKUM.pdf>, p. 61.

Además, contraviene la interpretación de la lógica formal:

«As far as the former feature is concerned, it is known that in ancient Chinese language there were often no clear borders between parts of speech, that is, the same character could play the role of either object or predicate depending on its position in the clause»⁷¹⁵.

En sánscrito, el compuesto (*samāsa*) constituye *sāmarthya* o *ekārthībhāva* en todas sus formas, i.e., *avyayībhva*; *tatpuruṣa*; *ekadeśītatpuruṣa* o *avayavatatpuruṣa*; *nañtatpuruṣa*, glosado como *tasyābhāvaḥ*; *prāditatpuruṣa*, ya sea *prādisamāsa* o *gatisamāsa*; *karmadhāraya* o *samānādhikaraṇa*, con los tipos especiales *upamānasamāsa* y *upamītasamāsa*, *rūpakasamāsa* y *dvigu*; *upapadasamāsa*; *bahuvrīhi*; *dvandva*, ya sea *itaretarayogadvandva* o *samāhāradvandva*; y *kevalasamāsa* o *supsupāsamāsa*⁷¹⁶, y se engloba en la noción de *vṛtti*:

«La *vṛtti* ou forme synthétique est de cinq sortes: *kṛdanta*, forme terminée par un suffixe dit *kṛt* (dérivé primaire); *taddhitānta*, forme terminée par un suffixe dit *taddhita* (dérivé secondaire); *samāsa*, forme composée; *ekasēṣa*, réduction de plusieurs formes semblables à une seule; *sānadyanta-dhātu*, racine terminée par un suffixe verbal, *-san*, etc. (désideratif, etc.)»⁷¹⁷.

Este concepto es relacionable con el de *μοναδικῆ λέξις* de Apolonio Díscolo⁷¹⁸, quien, si no hizo tantas clasificaciones como los indios⁷¹⁹, también supo ver que cuando algo se añade a algo se convierte en algo nuevo y distinto de ese algo inicial.

⁷¹⁵ Alexei Volkov, «Analogical...», p. 17; cfr. Janusz Chmielewski, «Syntax and Word-Formation in Chinese», en *Rocznik Orientalistyczny*, p. 117, sobre la falta de simetría en las partes del discurso.

⁷¹⁶ Cfr. Pierre-Sylvain Filliozat, *Grammaire sanskrite pāninienne*, París, Picard, *Connaissance des Langues*, 1988, pp. 158-170.

⁷¹⁷ Pierre-Sylvain Filliozat, *Grammaire...*, p. 72.

⁷¹⁸ Heymann Steinthal, *Geschichte...*, II, p. 261; presenta la cuestión así (ibid.): «Das Wesen des Compositum besteht nach Apollonios (de synt. IV, 1, 6) darin {Vrgl. O. Schneider, Apollonii Dyscoli de synthesi et parthesi placita (Zeitschr. f. Altert. v. Bergk u. Cäsar 1843 n° 81)}».

⁷¹⁹ Menos aún hicieron los romanos. Cfr. Varrón (*L.* 8.61-62). En Michèle Fruyt, «Le statut des composés nominaux dans le lexique latin», en C. Moussy (ed.), *La composition et la préverbativité en latin*, París, PUPS, *Lingua latina*, 8, 2004, pp. 29-53 encontramos una aplicación de la especulación gramatical india sobre el compuesto al latín (debo esta información, así como otras notabilísimas y valiosas aportaciones al Dr. Ramón Gutiérrez González, humanista ovetense).

Como en el caso de la determinación, la especulación de los filósofos supe la de los gramáticos. Así, leemos en Aristóteles (*Int.* 16a.21-29):

«ἐν γὰρ τῷ Κάλλιππος τὸ ἵππος οὐδὲν καθ' αὐτὸ σημαίνει, ὥσπερ ἐν τῷ λόγῳ τῷ καλῶς ἵππος. οὐ μὴν οὐδ' ὥσπερ ἐν τοῖς ἀπλοῖς ὀνόμασιν, οὕτως ἔχει καὶ ἐν τοῖς πεπλεγμένοις· ἐν ἐκείνοις μὲν γὰρ οὐδαμῶς τὸ μέρος σημαντικόν, ἐν δὲ τούτοις βούλεται μὲν, ἀλλ' οὐδενὸς κεχωρημένον, οἷον ἐν τῷ ἐπακτροκέλης τὸ κέλης. τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἐστίν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον· ἐπεὶ δηλοῦστέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδὲν ἐστίν ὄνομα».

Heymann Steinthal resume:

«Priscian sagt (II, p. 117 K.): ut ipsa per se ex diversis componatur dictionibus, separatim intelligendis, sub uno accentu et unam rem suppositam [id est significandam] accipiat. Daher bilden auch die Decomposita eine besondere Figur. Denn z.B. *magnanimitas* ist nicht aus *magnus* und *animitas* zusammengesetzt, welches letzere gar nicht existirt; sondern es ist eine Ableitung von *magnanimus*»⁷²⁰.

En Boecio el ejemplo se convierte en *equiferus* (Plinio), *Nat.* 28.158.6, comenta que «De equiferis non scripserunt Graeci, quoniam terrae illae non gignebant, verum tamen fortiora omnia eadem quam in equis intellegi debent):

«Si enim sit oratio quae dicat equus ferus; duas res significat: equum et ferum. Utrumque enim est unum substantia, alterum quale. Qui uero dicit equiferus, unum nomen est et ei unum quod significat subiectum est. Quocirca unum quoque permixtio ista significat. Quod si unum significat tota permixtio, pars inde separata nihil extra designat. In toto enim nomine quod est 'equiferus', consignificat quidem 'ferus', per se uero nihil significat. Quod si per se id quod dicimus 'ferus' aliquid significare arbitremur, non iam erit pars nominis sed ipsum erit integrum nomen et habebit partes 'fe' et 'rus'»⁷²¹.

⁷²⁰ Heymann Steinthal, *Geschichte...*, II, p. 262.

⁷²¹ Anicio Manlio Severino Boecio, *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias. Pars prior*, ed. de Karl Meiser, Leipzig, Teubner, 1887, p. 48.

Ideas análogas tienen los estoicos, cuando plantean la negación como adición: «ἀντικείμενον δὲ τὸ πλεονάζον ἀποφάσει»⁷²². Sexto Empírico (*Math.*, 8.89-90) cuenta que

«φασὶ γὰρ “ἀντικείμενά ἐστιν ὧν τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἀποφάσει πλεονάζει”, οἷον “ἡμέρα ἐστιν—οὐχ ἡμέρα ἐστιν”. τοῦ γὰρ “ἡμέρα ἐστιν” ἀξιώματος τὸ “οὐχ ἡμέρα ἐστιν” ἀποφάσει πλεονάζει τῇ οὐχί, καὶ διὰ τοῦτ’ ἀντικεί μενόν ἐστιν ἐκείνω. ἀλλ’ εἰ τοῦτ’ ἐστι τὸ ἀντικείμενον, ἔσται καὶ τὰ τοιαῦτα ἀντικείμενα, τό τε “ἡμέρα ἐστι <καὶ φῶς ἐστιν” καὶ τὸ “ἡμέρα ἐστιν > καὶ οὐχὶ φῶς ἐστιν”. τοῦ γὰρ “ἡμέρα ἐστιν <καὶ φῶς ἐστιν >” ἀξιώματος ἀποφάσει πλεονάζει τὸ “<ἡμέρα ἐστιν καὶ > οὐχὶ φῶς ἐστιν”. οὐχὶ δὲ γε κατ’ αὐτοὺς ταῦτα ἀντικείμενά ἐστιν· οὐκ ἄρα ἀντικείμενά ἐστι <τῷ > τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἀποφάσει πλεονάζειν. ναί, φασίν, ἀλλὰ σὺν τούτῳ ἀντικείμενά ἐστι, σὺν τῷ τὴν ἀπόφασιν προτετάχθαι τοῦ ἑτέρου· τότε γὰρ καὶ κυριεύει τοῦ ὅλου ἀξιώματος, ἐπὶ δὲ τοῦ “ἡμέρα ἐστιν καὶ οὐχὶ φῶς ἐστιν”, μέρος οὔσα τοῦ παντός, οὐ κυριεύει πρὸς τὸ ἀποφατικὸν ποιῆσαι τὸ πᾶν. ἐχρῆν οὖν, ἐροῦμεν, προσκεῖσθαι τῇ ἐννοίᾳ τῶν ἀντικειμένων ὅτι τότε ἀντικείμενά ἐστιν, ὅταν μὴ ψιλῶς τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἀποφάσει πλεονάζει, ἀλλ’ ὅταν ἡ ἀπόφασις προτάτῃται τοῦ ἀξιώματος».

Basándose en este pasaje, Fabio Acerbi explica que para los estoicos una aserción (ἀποφατικόν) puede tener «affirmative or negative (or non simple) character»⁷²³.

Walter Cavini⁷²⁴, refiriéndose a Benson Mates⁷²⁵, propone:

«Evidentemente se vi è a conflitto al meno a proposito della semplicità di $\neg A$, questo non è fra la testimonianza di Sesto e quella (parziale) di Diogene, ma è interno anzitutto alla testimonianza di Sesto, secondo cui un enunciato è semplice se le sue parti

⁷²² Simplicio, *In Arist. Categ.*, f. 102 A ed. Bas.: cfr. H. von Arnim, *S.V.F.*, II, 51, 13, y Bekker, *Anecd. Gr.*, p. 484.

⁷²³ Fabio Acerbi, «On the Shoulders of Hipparchus», en *Archive for History of Exact Sciences*, nº 57, 2003, pp. 465-502, p. 473. Walter Cavini nota que «In seguito Mates ha negato che per gli stoici gli enunciati negativi siano enunciati semplici», Walter Cavini, «La negazione di frase nella logica greca», en *Studi su papiri greci di logica e medicina*, Florencia, Olschki, 1985, p. 56.

⁷²⁴ Walter Cavini, «La negazione...», p. 47.

⁷²⁵ «Ancient Logic», en «Logic, History of», en *Encyclopaedia Britannica*, XIV, pp. 220-225, Chicago/Londres/Toronto, 1965, p. 223; cfr. el mismo artículo, en *Encyclopaedia Britannica*, XIV, *LIBIDO to MARY, DUCHESS OF BURGUNDY*, Chicago/Londres/Toronto, 1960, p. 319: «Types of molecular proposition include the negation, conditional, conjunction, disjunction, and several others. The negation of a proposition is said to be formed with by the prefixing “not”, and emphasis was placed upon “prefix”. (What this spatial terminology can mean when applied to propositions, as contrasted with sentences, is not explained)».

costitutive non sono a loro volta enunciati: e in questo caso $(\neg(A))$ è non semplice perché una delle sue parti è un enunciato; e d'altra parte un enunciato è semplice se non è costituito da connettivi (in senso stoico) e da uno stesso enunciato ripetuto due volte o da due enunciati diversi, e in questo caso $(\neg(A))$ è evidentemente semplice. Il primo criterio è quello dell'odierna logica matematica. E su questo punto (come sulla natura dei connettivi) almeno per quanto riguarda la negazione la logica stoica diverge significativamente della logica elementare contemporanea»⁷²⁶.

A partir de esta visión, que parece una extensión de la figura india del *nañtatpuruṣa*, podríamos justificar la paradoja del caballo de manera similar a como lo hicimos con la formulación de Sylvan. Se podrá objetar nuevamente que lo que rompe la identidad es la adición de la partícula negativa. Pero el resultado de toda adición a un elemento simple es distinto de ese elemento simple⁷²⁷. Así, Bruno Heller reduce «白馬非馬» al argumento de que $2+3 \neq 2$:

«Ein gang ähnliches Bilderrätsel stellt die chinesische Zeichenverknüpfung von “Frau” und “Pferd” dar. Die Frau heißt *nú*, das pferd heißt *ma*. Also fragen wir: “Was ist das? – Es hört sich an wie “Pferd” und ist eine Frau?” Lösung: das Wort “Amme”, das nämlich auch *ma* gesprochen wird [...]. Die sache erinnert ein wenig an die mathematischen “Binome”. Wenn ich addiere: $2+3=5$. hat weder die Zwei etwas mit der Drei noch die Drei etwas mit der Zwei zu tun, aber zusammen ergeben sie eine neue Zahl, die Fünf. Entsprechend ist es bei den chinesischen Wortbinomen. Sie treten wie Partner zusammen und ergeben einen neuen Sinn, ohne sich grammatisch aufeinander abzustimmen. Wenn bei uns jemand geduldig wie ein Schaf ist, können wir sagen: “Schafsgeduld”. Da setzen wir den Genitiv, um mit seinem s die Unterordnung der Geduld unter den Begriff “Schaf” klar zu machen. Die Chinesen können das nicht: sie kennen nur Neberordnungen. Chinesisch ist eben isolierende Sprache. Zum Schluss noch eine seltsame Geschichte, die auf den chinesischen Logiker *Kung-sun-lung* (um. 300 v.Chr.) zurückgeht. Er hat bewissen, dass ein weißes Pferd kein Pferd ist. Dazu setzte er die beiden Zeichen für “weiß” und “Pferd” nebeneinander: Ihre Bedeutungen verschmelzen zu etwas, was wir “Schimmel” nennen würden. In diesen Wort ist aber der

⁷²⁶ Walter Cavini, «La negazione...», p. 57.

⁷²⁷ Aunque hay excepciones: «Dio + mondo è ancora Dio, perché la creatura non entra in sommatoria con Dio, non avendo alcun presupposto l'azione creatrice, né avendo alcuna indipendenza la creatura, in quanto creatura, di Dio», Giuseppe Barzaghi, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, pról. de Giacomo Biffi, Bologna, Cantagalli, *Anagogia*, 1, 2003, p. 373.

Begriff “Pferd” nicht mehr enthalten, und da nach der obigen Gleichung Worte den Dingen entsprechen, kann ein Schimmel kein Pferd sein!»⁷²⁸.

Masson-Oursel recuerda acerca de Gongsun Long: «Il nie que 2 soit le résultat de deux unités additionnées»⁷²⁹. Es interesante el caso de la -s- en *Schafsgeduld*:

«Notiamo nella combinazione precedente un intruso, cioè una *s* insinuatasi dopo le parole *Hof* e *Eingang*, e che ha una funzione soprattutto eufonica. In origine essa venne introdotta probabilmente per indicare il genitivo del maschile e del neutro singolare, la cui desinenza è appunto *s* (o *es*). Così si spiega per es. *Tageslicht* che corrisponde a *Licht des Tages* (luce del giorno); *Lebenslauf* cioè *Lauf des Lebens* (corso della vita). Ma poi il uso si allargò anche ai sostantivi femminili come *Freiheitsliebe* cioè *Liebe der Freiheit* (amore della libertà), *Hoffnungstrahl*, cioè *Strahl der Hoffnung* (raggio di speranza), e nel XVII secolo si diffuse largamente da nord a sud, generalizzandosi quasi, anche quando la *s* non era affatto chiamata ad esprimere il concetto di genitivo»⁷³⁰.

Comentando el *Nañ-vāda* de Raghunāta, 11, Matilal hace ver:

«Under this view the ending in ‘*nīlo*’ (= ‘*nīla-*’ + the nominative ‘*-s*’) of the phrase ‘*nīlo ghataḥ*’ (a blue pot)’ denotes an identity that connects the meanings of the two *nāma* terms (i.e., two nonverbal stems, ‘*nīla-*’ and ‘*ghata-*’) together. Thus the combined meaning of the phrase will be: a pot which is identical with a blue thing»⁷³¹.

En el caso del *karmadhāraya*, en el que para Pāṇini

«Il y a généralement option entre le syntagme et le composé (2.1.57): *nīlam utpalam/ nīlotpalam* “lotus bleu”. Mais il y a aussi quelques cas où le composé est de formation nécessaire: *kṛṣṇasarpaḥ* littéralement “serpent noir” mais désignant, en ce cas,

⁷²⁸ Bruno Heller, *Fragen der Philosophie*, 1, *Zugänge*, Norderstedt, Libri Book on Demand, 2000, pp. 102-103. Cfr. sobre la suma, sin embargo, *Metaph.* 1024b.33-1025a.1: «ἐξ ὧν συνέ βαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μὴδὲ ψευδέσθαι. ἔστι δ’ ἕκαστον λέγειν οὐ μόνον τῷ αὐτοῦ λόγῳ ἀλλὰ καὶ τῷ ἐτέρου, ψευδῶς μὲν καὶ παντελῶς, ἔστι δ’ ὡς καὶ ἀληθῶς, 1025a ὅσπερ τὰ ὀκτὼ διπλάσια τῷ τῆς δυάδος λόγῳ».

⁷²⁹ Paul Masson-Oursel, «Études de logique comparée, II. Évolution de la logique chinoise», en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 84, año 42, nº 7-12, julio-diciembre de 1917, p. 70

⁷³⁰ Guido Brigadoi, *Le caratteristiche fondamentali della lingua tedesca*, Florencia, Valmartina, 1968, pp. 24-25.

⁷³¹ B. K. Matilal, *The Navya-nyāya...*, p. 159.

uniquement une espèce particulière de serpent. Il y a cas où le composé ne peut pas être formé: *rāmo jāmadagnyaḥ* “Rāma fils de Jamadagni”⁷³².

Raghudeva

«notes that when from compounds like ‘*nīlotpalam* (a blue-lotus)’ the identity relation of the meanings of the two *nāma* terms, viz. ‘*nīla-*’ and ‘*utpala-*’, can be easily grasped, the one being an adjective and the other being a noun, it is certainly a far-fetched idea to conceive of the meaning of the *elided* case ending on the adjectival term as intervening between them to account for such connection. Compare Raghudeva; “*mate tv anenāsvaraḥ sūcitaḥ, sa ca tan-mate’pi nīlotpalam ityādau luptavibhakter anusandhānaṃ vināpy anubhavasiddhasya śābdabodhasyāpalāpo draṣṭavyaḥ*” (*Va*, p. 3946)⁷³³.

Así como «A chaque *vṛtti* correspond un *vākya* “sintagme” de mots fléchis ou *vigraha* littéralement “division”, c’est-à-dire, une “forme analytique”⁷³⁴, con fines explicativos («La présentation du *vigraha* est le moyen pour les grammariens et les commentateurs de montrer le sens d’une *vṛtti*»⁷³⁵, también con fines explicativos, pero esta vez desde la filosofía, se puede considerar un compuesto para cada sintagma, incluyendo las relaciones de coordinación, *samuccaya* y *anvācaya*, que excluyen la composición. No sería insólita en la filosofía india esta generalización: Udayana

«distinguishes between a class of simple, unanalysable descriptive nominals, which he calls *naimittikī* terms, and a class of logically complex descriptive nominals, called *aupādhikī* terms. Belonging to the second category are both compound terms, like ‘white-cow’, ‘kingsman’, and so on, and also terms which, though morphologically simple, have an underlying complexity»⁷³⁶.

Que incluso una palabra aislada pueda considerarse un compuesto, si expresa una idea que lo es, es una posición verdaderamente extrema.

Ante la paradoja del caballo, Paul Masson-Oursel exclama que «ici l’on croit entendre Antisthène le Cynique niant que le cheval fût autre chose que le cheval, et que le musicien

⁷³² Filliozat, *Grammaire...*, pp. 163-164.

⁷³³ B. K. Matilal, *The Navya-nyāya...*, p. 160.

⁷³⁴ Filliozat, *Grammaire...*, p. 72

⁷³⁵ Filliozat, *ibidem*

⁷³⁶ Jonardon Ganeri, *Semantic Powers...*, p. 125.

Koriskos fût le même être que Koriskos»⁷³⁷, coincidiendo en la comparación con Alfred Forke⁷³⁸, que cita para Antístenes a George Grote, *Aristotle*, p. 410, quien a su vez se refiere a *Metaph.* 1015b.16-20⁷³⁹.

En el Canon Moísta se lee: «不可牛馬之非牛與可之同，說在兼»⁷⁴⁰, B67 en Angus Charles Graham; su traducción, con la de la explicación, es esta:

«There are the same grounds for denying that oxen-and-horses are not oxen as for admitting it. Explain by: the total of two. E. If it is admissible that since some are not oxen they are not oxen, then, since some are oxen though some are not, it is equally admissible to say either “oxen-and-horses are not oxen” or “oxen-and-horses are oxen”, then, it being admissible of some but not the others, it is likewise inadmissible to say “‘oxen-and-horses are oxen’ is inadmissible”. Moreover, if neither oxen nor horses are two, but oxen and horses are two, then, without the oxen being the non-oxen or the horses being the non-horses there is no difficulty about “oxen-and-horses are non-oxen and non-horses»;

⁷³⁷ Paul Masson-Oursel, «Études de logique comparée, II. Évolution de la logique chinoise», en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 84, año 42, nº 7-12, julio-diciembre de 1917, p. 70.

⁷³⁸ Alfred Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburgo, Cram, De Gruyter & Co., 1964, p. 439: cita para Antístenes a George Grote, *Aristotle*, p. 410, aunque George Grote, *Aristotle*, Londres, J. Murray, 1872, pp. 117-118, se refiere a *Metaph.* 1015b.16-20, «Ἐν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ' αὐτό, κατὰ συμβεβηκὸς μὲν οἶον Κορίσκος καὶ τὸ μουσικόν, καὶ Κορίσκος μουσικός (ταῦτ' ἄρα εἰπεῖν Κορίσκος καὶ τὸ μουσικόν, καὶ Κορίσκος μουσικός), καὶ τὸ μουσικὸν καὶ τὸ δίκαιον, καὶ μουσικός <Κορίσκος> καὶ δίκαιος Κορίσκος» y a *Metaph.* 1026.b; cfr. *Metaph.*, 1024b.26-34: «λόγος δὲ ψευδῆς ὁ τῶν μὴ ὄντων, ἢ ψευδῆς, διὸ πᾶς λόγος ψευδῆς ἐτέρου ἢ οὐ ἔστιν ἀληθῆς, οἶον ὁ τοῦ κύκλου ψευδῆς τριγώνου. ἐκάστου δὲ λόγος ἔστι μὲν ὡς εἶς, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἔστι δ' ὡς πολλοί, ἐπεὶ ταῦτό πως αὐτὸ καὶ αὐτὸ πεπονθός, οἶον Σωκράτης καὶ Σωκράτης μουσικός (ὁ δὲ ψευδῆς λόγος οὐθενός ἐστιν ἀπλῶς λόγος)· διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μὴ ἐπιπέσειν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἐν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνὲ βαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μὴδὲ ψεύδεσθαι». Aristóteles habla de verdad y falsedad; los chinos, de aceptabilidad o no; sobre este aspecto ha insistido Chad Hansen; puede verse tb. Gregor Paul, «Equivalent Axioms of Aristotelian, or Traditional European, and Later Mohist Logic», en Lenk/ Paul, *Epistemological...*, pp. 119-136, p. 120 y ss.

⁷³⁹ George Grote, *Aristotle*, Londres, J. Murray, 1872, pp. 117-118; cfr. *Metaph.* 1026.b; cfr. *Metaph.*, 1024b.26-34: «λόγος δὲ ψευδῆς ὁ τῶν μὴ ὄντων, ἢ ψευδῆς, διὸ πᾶς λόγος ψευδῆς ἐτέρου ἢ οὐ ἔστιν ἀληθῆς, οἶον ὁ τοῦ κύκλου ψευδῆς τριγώνου. ἐκάστου δὲ λόγος ἔστι μὲν ὡς εἶς, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἔστι δ' ὡς πολλοί, ἐπεὶ ταῦτό πως αὐτὸ καὶ αὐτὸ πεπονθός, οἶον Σωκράτης καὶ Σωκράτης μουσικός (ὁ δὲ ψευδῆς λόγος οὐθενός ἐστιν ἀπλῶς λόγος)· διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μὴ ἐπιπέσειν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἐν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνὲ βαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μὴδὲ ψεύδεσθαι».

⁷⁴⁰ Cit. en Chad Hansen, *Language...*, p. 190, n. 28.

La de Chad Hansen, esta⁷⁴¹:

«There are the same grounds for treating “ox-horse non-ox” as either inadmissible or as admissible. Explained by: *chien* [‘compounding’]. [Canon II:67] If, when part is non-ox, “is non-ox” is admissible. Therefore, if we say “ ‘Ox-horse is non-ox’ is inadmissible”, and “ ‘Ox-horse is ox’ is admissible” then we treat [it] as partially admissible and partially inadmissible. And it is, further, inadmissible to say “ ‘Ox-horse is ox’ is inadmissible”. Moreover, ox is not two; horse is not two, yet ox-horse is two, thus ox is not non-ox, horse is not non-horse yet there is no difficulty with “ox-horse is non-ox-non-horse” [Explanation II:67]».

Graham responde:

«The sophist needs no authority for the principle that the whole is not one of its parts [...]. It is from the Mohist that we learn that it was conventionally formulated as “Ox and horse are not ox”, but on my own interpretation of the *Canon* (which is not the Hansen’s {Later Mohist logic 439 ff. Hansen 153 f. The next text as quoted by Hansen accidentally omits 2 characters (則或非牛或牛 (也牛) 也可), not even overlooked in his translation. He defends his translation (which assumes one conjectural emendation, the deletion of a negative) on p. 190f n. 28}), he does not defend the principle, he criticises it. He objects that it makes no more sense to say “X and Y are not X” than “X and Y are X”: one of them being non-X no more proves that both are non-X than the other being X proves that both are X; what should have been said is that X and Y are non-Y and non-X»⁷⁴².

Graham lo entiende como un ataque contra Gongsun Long⁷⁴³; Hansen como

«a centerpiece in the Mohist’s own semantic program, from which Kung-sun Lung fashions his argument for “white-horse not horse”. So I take the passage to be arguing for the equal *assertability* of “ox-horse is not ox” and “ox-horse is ox”, and Graham takes it to be arguing for the (presumably equal) *inassertability* of the two»⁷⁴⁴.

Nāgārjuna (*MMK.* 14.6-8), naturalmente, va mucho más lejos que Hansen:

⁷⁴¹ Op. cit., p. 154

⁷⁴² Angus Charles Graham, *Studies...*, pp. 199-200.

⁷⁴³ Chad Hansen, *Language...*, p. 190, n. 28.

⁷⁴⁴ Chad Hansen, *Language...*, pp. 190-191, n. 28.

«yady anyad anyad anyasmād anyasmād apy ṛte bahvet/ tad anyad anyad anyasmād ṛte nāsti ca nāsty atah// nānyasmin vidyate ‘nyatvam ananyasmin na vidyate/ avidyamāne cānyatve nāsty anyad vā tad eva vā// na tena tasya saṃsargo nānyenānyasy yujyate/ saṃsṛjyamānaṃ saṃsṛṣṭaṃ saṃsṛṣṭā ca na vidyate//»⁷⁴⁵.

Pero más que un ataque, lo propuesto por Graham no sería sino el desarrollo filosófico “natural” de la paradoja, que más allá de la *fuzzy logic* de Lofti Asker Zadeh⁷⁴⁶ nos trae a las mentes el viejo *ouk estin antilegein*.

III

¿QUÉ MÁS DA?

1. ANTILEGEIN

Veamos en primer lugar qué sentido tiene *antilegein*:

« The verb *antilegein* is initially a legal term which denotes the defendant contradicting a charge and thus forcing a lawsuit to proceed (cf. Phaedrus 261c5). Thus imaginary lawsuits, such as Antiphon’s Tetralogies, are conceived as antilogical situations. In Antiphon’s work an accuser and a defendant each take opposing sides of a case; their arguments are designed to make the audience aware of the difficulty of interpretation when the argument is based almost entirely on probability or *to eikos* (cf. *antilogisasthō*,

⁷⁴⁵ Vélez de Cea traduce: «Si lo diferente es diferente a lo diferente, existiría incluso sin lo diferente/ eso diferente que es diferente no existe sin lo diferente, y por ello no existe.// La diferencia no existe en lo diferente ni existe en lo no diferente./ Cuando no existe la diferencia, tampoco existe lo diferente ni lo idéntico.// La fusión de esto sin eso, [al igual que] la fusión de lo diferente con lo no diferente no es lógica,/ y el que fusiona, fusionado y lo que se está fusionando no existe».

⁷⁴⁶ «Un cavallo bianco non è un cavallo. Nella logica fuzzy questa proposizione potrebbe essere contemporaneamente vera e falsa. Rappresenta la situazione di massima ambiguità», M. Ajello/ F. Spagnolo, «I Paradossi logico-linguistici nella tradizione cinese ed europea: analisi di una esperienza», en *Atti del 1° Convegno di Didattica della Matematica “Quali prospettive per la Matematica e la sua didattica”*, Universidad de Palermo, septiembre de 2004, ed. electrónica apud http://math.unipa.it/~grim/convreg1_ajellospagnolo_PA.pdf; cfr. Maria Ajello/ Filippo Spagnolo/ Zhang Xiaogui: «Cultural differences in scholastic and non-scholastic environments: reasoning patterns and logical-linguistic questions in European and Chinese cultures», en *International Commission on Mathematical Instruction*, Copenhague, 2004, ed. electrónica apud http://math.unipa.it/~grim/spagnolo_multicult_icmi.pdf.

1.2.8; 3.2.6). in Aristophanes' *Clouds*, a weaker speech describe the action of engaging in an *agōn* or contest, which perhaps replaces the litigation Pheidippides is bound to ungergo for his debts, as antilegein (887, 901, 938, 1040). In the *Frogs*, various characters refer to the contest between Aeschylus and Eurypides, which displaces the trial of Dionysus and Xanthias, as *antilogai* (775, 878, 998, 1076)⁷⁴⁷.

En ocasiones no son dos discursos, sino dos leyes las que se contradicen, como en el caso de Penteo (Nevio escribió uno en las proximidades del escándalo de las Bacanales) o Antígona (Sófocles lo hace expreso); cfr. Quintiliano, «Proximum est de legibus contrariis dicere, quia inter mones artium scriptores constitit in antinomia duos esse scripti et voluntatis status», y San Agustín, que la define como «contentio legum contrariarum». La primera formulación moderna de la antinomia es la de Rudolph Hoclen (Goclenius), *Lexicon philosophicum quotanquan clave philosophiae fores aperiuntur*, 1613 «pro pugnancia seu contrarietate quarumlibet sententiarum seu propositionum». Pavel Florenskij subraya que Kant toma directamente del Derecho romano el término “antinomia” para convertirlo en un concepto filosófico⁷⁴⁸. La contradicción de los argumentos o leyes lleva a su comparación⁷⁴⁹ y definición⁷⁵⁰ por un juez. Lo mismo que ocurre en los concursos y competiciones deportivas (imagen de la guerra), ocurre en los tribunales. Si bien es fácil ver quién ha vencido en la guerra, o comparar las distancias que han alcanzado diferentes jabalinas, es más difícil saber quién ha tocado mejor, si Apolo o Marsias, o la calidad del hilado de Aracne. De ahí las frecuentes victorias del más poderoso. En los tribunales existe el criterio de la ley. Pero, ¿cuál es el criterio de una competición filosófica? (en la India vedántica son frecuentes, y suelen tener vacas por premio; una de ellas es vencida por el rey Ajataśātru). Porque el ser de la filosofía es la contradicción, la competición perpetua contra un insipiente, representado por el vulgo o por otros filósofos:

⁷⁴⁷ Yun Lee Too, *The rhetoric of identity in Isocrates. Text, power, pedagogy*, Cambridge, Universidad, Cambridge Classical Studies, 1995, p. 67.

⁷⁴⁸ Pavel Florenskij, *The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters*, Universidad de Princeton, p. 412.

⁷⁴⁹ Cfr. Suetonio, *Rhet.*, 6: «cui declamaturus mos erat prius aliquem qui ante diceret excitare, suscepit eas partes, atque ita implevit ut Planco silentium imponeret, non audenti in comparationem se demittere».

⁷⁵⁰ «Estaba todo el teatro lleno de tapetes y estancias llenas de damas y caballeros que habían venido a ver definir aquella preciosa joya», Cristóbal Villalón, *El Crotalón*, I.

«En cierto modo el insulto al vulgo es la tonalidad propia del “pensador” porque la misión de éste, su destino profesional, es poseer ideas “propias” opuestas a la *doxa* u opinión pública. Para coincidir con ésta no era menester esta nueva magistratura. De aquí la conciencia clarísima que Heráclito y Parménides tenían de que al pensar frente y contra la *doxa*, su opinión era constitutivamente *paradoxa*. Este carácter paradójico ha perdurado a lo largo de toda la evolución filosófica. Parejamente Amós, el primer “pensador” hebreo, que es contemporáneo de Tales, nos hará constar que al ser constituido por Dios en su profesión, Dios le impone este encargo: “Profetiza *contra* mi pueblo” (*Amós* VII, 15)»⁷⁵¹.

Los criterios pueden ser distintos: «La philosophie hindoue poursuit la délivrance; la grecque, à l’exception de Pyrrhon, d’Épicure, et de quelques inclassables, est décevante: elle ne cherche que la... vérité»⁷⁵².

Las cosas son muy diversas, pues, en China:

«Là, des tribunaux fonctionnent, dont le rôle est, non seulement d’appliquer la loi, mais très souvent de l’interpréter et parfois de la “dire”, au cours de débats contradictoires dans lesquels tous les intérêts sont représentés et normalement défendus. Là, enfin, des jurisconsultes édifient, au cours des âges, une œuvre d’analyse et de synthèse, un corps de “doctrine” tendant à épurer et à perfectionner sans cesse les éléments techniques du système juridique positif. Ces caractères s’effacent à mesure que l’on s’avance vers l’est. Aux extrémités de l’Asie, la Chine, dans le puissant faisceau de valeurs spirituelles et morales qu’elle a créé et qu’elle a longtemps projeté sur tant de nations voisines : Corée, Japon, Annam, Siam, Birmanie, n’a fait à la loi et au droit qu’une place inférieure. A travers les institutions juridiques, elle n’a voulu reconnaître que l’ordre naturel, n’exalter que la “règle morale”»⁷⁵³

Puede que fuera la Escuela de los Nombres la llamada a llenar ese vacío. Mark Edward Lewis dice:

«Probably the earliest reference to the term *xing ming* asserts that those who expound this doctrine “all say that a white horse is not a horse”, that is, were followers of sophists such Hui Shi, Gongsun Long, as Deng Xi. This supports the argument that *xing ming* in

⁷⁵¹ José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1962, IX, pp. 422-423.

⁷⁵² E. M. Cioran, *Aveux et anathèmes*, en *Œuvres*, París, Gallimard, *Quarto*, 1995, p. 1644.

⁷⁵³ Jean Escarra, *Le droit chinois*, Beijing/ París, Henri Vetch/ Sirey, 1936, p. 8.

its origins was closely linked to arguments about language as related to law and administration»⁷⁵⁴.

Siempre conjeturando, añade:

«It is possible that *xing ming* 形名 originally had the sense of the homophonous 刑名 “punishments and names”, and that it referred to drafting laws and imposing standardized legal terms. [...] However, the full-blown form of the theory in the writings attributed to Han Fei puts punishments in a secondary position, and deals instead with the technique of controlling ministers through written language. [...] The text discusses *xing ming* in several passages. The ruler is advised to hold himself quiet and allow the ministers to name themselves, that is, to give an account of the administrative tasks that they will accomplish. As Makeham has persuasively shown, the word *ming* in this context does not mean simply “title”, but has the broader sense of “language, speech, declaration, or claim”. These “names” were originally oral, but since they were to serve as a standard to judgement in the future, they must have been set in writing. Only thus could the ruler match claims against results obtained. This written aspect of the procedure is indicated by the use of the metaphor of the “tally” or “contract/ bond” (*yao* 要 = *yue* 約) to describe the process. If the two halves of the tally, the claim and performance, matched then the official was rewarded; if not, he was punished. In other passages the application of “forms and names” figures as one step in a process. The ruler must first listen to the views and reports of all his ministers, next obtain programs of performance, then match programs against results, and finally bestow rewards and punishments. This theory corresponds to the use of contracts and annual verifications described in accounts of administrative practice»⁷⁵⁵.

Introduce una imprescindible diferencia con los propósitos de la rectificación de los nombres confuciana:

«While Confucian writers developed theories of ritual nomenclature as the basis of social order, a parallel discourse applied such ideas to administration and law. The evidence regarding the earliest phases of this development is relatively late, but it still dates from the Warring States period. The first figure who links theories of

⁷⁵⁴ Mark Edward Lewis, pp. 32-33.

⁷⁵⁵ Mark Edward Lewis, p. 33; cfr. G. McCormack, «Law and punishment in the earliest Chinese thought», en *Irish jurist*, nº 20, 1985, pp. 334-351; G. McCormack, «Rectification of names in early Chinese legal and political thought», en *Archiv für Recht-und Sozialphilosophie*, nº 72, 1986, pp. 378-390

nomenclature and law is Deng Xi (鄧析). In the *Lü shi chun qiu* 呂氏春秋 he is described as a clever sophist who taught people how to win legal cases through the manipulation of language. The *Zuo zhuan* 左傳 states that he drafted a legal code on bamboo strips and was executed in 501 B.C. A book attributed to Deng Xi is listed in the bibliographic chapter of the *Han Shu* 漢書 as the first text of the “school of names”. Surviving fragments indicate that his followers combined elements of rhetoric and dialectic with a concern for legal administration. A second celebrated sophist, Hui Shi (惠施) was also reputed to have drafted a law code, and he figures prominently in the chapters on naming in the *Lü shi chun qiu*. These stories suggest that systematic discussion of naming developed in association with the drafting of legal codes, and that the idea of rule through law was linked with a political version of the hitherto ritually defined “rectification of names”»⁷⁵⁶.

Después de exponer, siguiendo a Feng Yu-lan, que Deng Xi hizo con su habilidad hizo que no quedara ningún criterio de corrección, sino que hubiera uno distinto según el día, y, según el *Lie zi*, Zi Chan lo hizo ejecutar por ponerlo en ridículo, Pedro San Ginés Aguilar se deshace en elogios:

«Pensar en aquellos tiempos era peligroso, sobre todo cuando un súbdito, aunque fuera abogado, criticaba a un dignatario del estado como fue Zi Chan. Deng Xi, en este asunto, demostró una valentía y un posicionamiento ético muy loable. El final de este pensador fue el de numerosos “librepensadores” chinos, unas veces por envidia, otras por diferencias de criterios, así como por distinciones jerárquicas y fuerza del poder establecido»⁷⁵⁷.

Pero, aunque defendiera al pueblo, muy bien pudiera ser que simplemente hubiera dado con un gobernante con poco sentido del humor. Sería injusto, no obstante, no conceder atención a la posible dirección ética de sus sofismas; ya vimos cómo Gongsun Long movía a la paz. Naturalmente, el sofisma lógico puede convertirse en una excusa política para cualquier tiranía⁷⁵⁸, y en paradigma de desgobierno. Zhang Xie dice de los españoles :

⁷⁵⁶ Mark Edward Lewis, *Writing and Authority...*, p. 32.

⁷⁵⁷ Gongsun Long, *Libro...*, p. 48.

⁷⁵⁸ Cfr. Jean Levi, «Quelques aspects de la rectification des noms dans la pensée et la pratique politiques de la Chine ancienne», en *Extrême-Orient – Extrême Occident*, nº 15, 1993, pp. 23-53 ; cfr. *Canon moísta*, A 1-6, A 88-B 12 ; véase Angus Charles, Graham, *Unreason Within Reason. Essays on the Outskirts of Rationality*, La Salle, Open Court, 1992, p. 101: «“Huo’s parent is a person, but Huo serving her parent is not ‘serving a person’ (*shih jen* ‘serving a husband’). The Mohist criticises a thesis which wrongly assumes parallelism with

«Los que se encuentran en Xiangshan en China, mantienen su posición con fuerza desde hace tiempo. Hoy en día tienen unos reglamentos por los que los caballos no son caballos y los asnos no son asnos, levantan altos muros de oro y se hacen los héroes en su golfo»⁷⁵⁹

2. OUK ESTIN ANTILEGEIN

Veamos ahora qué sentido puede tener *ouk estin antilegein*.

2.1. RELATIVISMO

Puede muy bien interpretarse como una proclamación de relativismo⁷⁶⁰:

the first sentence: “Robbers are people, killing robbers (*sha tao* ‘executing robbers’) is killing people (*sha jen* ‘murder’.” This implies that executing robbers is murder. The Mohist’s answer is that the true parallelism is with the second sentence, and a series of others with similar idiomatic shifts, so one is entitled to say: “Robbers are people, but killing robbers is not killing people”. Since the argument is about idiomatic sentences, not propositions, it clearly does not belong to logic. Not that is unsound; if someone objected “Well, I prefer to class with the first sentence and say ‘Killing robbers *is* killing people’, one would answer ‘Certainly, but then it loses its pejorative force by shifting in meaning from ‘executing robbers is murder’ to the neutral ‘killing robbers is killing persons’.”».

⁷⁵⁹ Zhang Xie, *Dongxi yang gao*, «Lüsong», §16, trad. de Dolors Folch, ed. electrónica apud *China en España*.

⁷⁶⁰ «In the relativistic world of the Sophists it is impossible to contradict, because each person’s point of view is valid for that person and consequently unchallengeable. From that kind of ‘contradiction’, which presupposes an eristic or antilogical situation, there has been a subtle shift to an idea approaching that of logical contradiction. For logical contradiction is impossible if all that can be said of ‘what is’ is that ‘it is’», Rankin, *Sophists...*, p. 224. «Ces jeux dialectiques visaient à interdire toute qualification en équivalant toutes les qualifications, et, après l’avoir utilisé trop rigoureusement, à nier le principe de contradiction au profit d’un relativisme absolu», Marcel Granet, *La pensée...*, p. 258. Pero, según Jean Paul Reding, *Comparative...*, p. 27, «the discovery of the logical importance of the notion of contradiction did not take place in ancient China». Cfr. François Jullien, *Un sabio no tiene ideas*, Siruela, pp. 108-109, «En China no se produjo el conflicto, primordial en el pensamiento griego, de la opinión y la verdad (*dóxa-alétheia*) [...] China proporciona la prueba de este “empalme” del ser y la verdad iluminándolo *a contrario*: por no haber pensado el ser (el verbo “ser” no existe en chino clásico), no concibió la verdad. Mientras Grecia pensó el devenir, aunque siempre a la sombra del ser, China sólo concibió el devenir»; pero cfr. la p. 95, después de tratar de bueyes, caballos y *wu* (traducido como “ente”, término desplegado frente al nombre personal) moístas: «Si bien no comunican entre sí (y es lo que hace que el ejemplo sea más elocuente), la China y la Grecia antiguas, en el florecimiento de su pensamiento y de su civilización material se corresponden en muchos puntos. No se encuentran por una parte la sabiduría (en China) y, por otra, la filosofía (en Grecia).

«In the relativistic world of the Sophists it is impossible to contradict, because each person's point of view is valid for that person and consequently unchallengeable. From that kind of 'contradiction', which presupposes an eristic or antilogical situation, there has been a subtle shift to an idea approaching that of logical contradiction. For logical contradiction is impossible if all that can be said of 'what is' is that 'it is'»⁷⁶¹.

Así lo ve también Marcel Granet para el caso de Gongsun Long:

«Ces jeux dialectiques visaient à interdire toute qualification en équivariant toutes les qualifications, et, après l'avoir utilisé trop rigoureusement, à nier le principe de contradiction au profit d'un relativisme absolu»⁷⁶².

Pero, según Jean-Paul Reding⁷⁶³, «the discovery of the logical importance of the notion of contradiction did not take place in ancient China». François Jullien vuelve a la carga con el verbo ser⁷⁶⁴:

«En China no se produjo el conflicto, primordial en el pensamiento griego, de la opinión y la verdad (*dóxa-alétheía*) [...] China proporciona la prueba de este "empalme" del ser y la verdad iluminándolo *a contrario*: por no haber pensado el ser (el verbo "ser" no existe en chino clásico), no concibió la verdad. Mientras Grecia pensó el devenir, aunque siempre a la sombra del ser, China sólo concibió el devenir».

Pero, después de tratar de bueyes, caballos y *wu* (traducido como "ente", término desplegado frente al nombre personal) moístas, dice⁷⁶⁵:

«Si bien no comunican entre sí (y es lo que hace que el ejemplo sea más elocuente), la China y la Grecia antiguas, en el florecimiento de su pensamiento y de su civilización material se corresponden en muchos puntos. No se encuentran por una parte la

Porque a partir del momento en el que en China prevalece la argumentación, se definen las nociones y se organiza el debate (como en Jixia), lo "verdadero" se opone a lo "falso", se toman posiciones, se enfrentan, se defienden, y el pensamiento se *historifica*: estamos ante una filosofía.

⁷⁶¹ Rankin, *Sophists...*, p. 224.

⁷⁶² Marcel Granet, *La pensée...*, p. 258.

⁷⁶³ Jean-Paul Reding, *Comparative...*, p. 27.

⁷⁶⁴ François Jullien, *Un sabio no tiene ideas*, Siruela, pp. 108-109.

⁷⁶⁵ Op. cit., p. 95

sabiduría (en China) y, por otra, la filosofía (en Grecia). Porque a partir del momento en el que en China prevalece la argumentación, se definen las nociones y se organiza el debate (como en Jixia), lo “verdadero” se opone a lo “falso”, se toman posiciones, se enfrentan, se defienden, y el pensamiento se *historifica*: estamos ante una filosofía».

2.2. PROTÁGORAS

La sentencia, que Platón pone en boca de los fingidos Eutidemo y Dionisodoro, pertenece a Protágoras “y otros más antiguos” (*Euthd.*, 286.b8-c4):

«οὐ γάρ τοι 286.c ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν λόγον πολλῶν δὴ καὶ πολλάκις ἀκηκοὺς ἀεὶ θαυμάζω—καὶ γὰρ οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρῶντο αὐτῷ καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι· ἐμοὶ δὲ ἀεὶ θαυμαστός τις δοκεῖ εἶναι καὶ τοὺς τε ἄλλους ἀνατρέπων καὶ αὐτὸς αὐτόν»⁷⁶⁶

Encontramos un rudimentario antecedente “más antiguo” en unas tablillas de Babel⁷⁶⁷ y Asur⁷⁶⁸ en acadio, no anteriores a la segunda mitad del imperio casita, ya que se menciona un puñal de hierro (si bien esto puede ser un añadido), cuyo incipit es *Arad mi-tan-gur-anni*⁷⁶⁹. En él un señor llama a su esclavo y le dice que va a hacer algo: ir a palacio, almorzar, ir al campo, poner casa propia, callarse, sublevarse, amar a una mujer, hacer un sacrificio a su dios, conceder préstamos, dar grano, tener un gesto de generosidad con su país. El esclavo alaba a su amo y da razones para justificar su intención. Entonces el señor cambia súbitamente de opinión y el esclavo alaba a su amo y da otras razones para justificar su nueva intención. Al final amo y criado dan razones sobre la conveniencia de suicidarse. Salvo quizá, lejanamente, el caso de poner casa, donde se dice que quien crea casa propia deshace la de su padre, se trata siempre de antinomias morales y no lingüísticas, fruto de la confrontación de las visiones limitadas sobre una situación que proponen los proverbios y

⁷⁶⁶ Cfr. Michael Mendelson, *Many Sides: A Protagorean Approach to the Theory, Practice, and Pedagogy of Argument*, Dordrecht, Kluwer, 2002, p. 13 y ss., p. 269.

⁷⁶⁷ Vorderasiatische Abteilung Tontafel (Vorderasiatisches Museum, Berlín), 657.

⁷⁶⁸ V.A.T., 9933.

⁷⁶⁹ Cfr. Castellino, *Testi...*, pp. 501-508; Ronald J. Williams, «Notes on Some Akkadian Wisdom Texts», en *Journal of Cuneiform Studies*, Vol. 6, No. 1 (1952), pp. 1-7; E. A. Speiser, «The Case of the Obliging Servant», en *Journal of Cuneiform Studies*, Vol. 8, No. 3 (1954), pp. 98-105.

los dechados, como supo ver Jean Bottéro, para quien este texto demostraría que el sabio sabe ver lo blanco y lo negro de una misma realidad⁷⁷⁰.

En cuanto una cultura escrita tiene dos tradiciones poéticas que dan diferentes versiones del mismo hecho, emergen los filólogos y los historiadores; en cuanto tiene dos tradiciones filosóficas que dan preceptos diversos, emergen los sofistas. Son un producto natural, como los microorganismos que intervienen en la fermentación del vino, si bien su efecto es el contrario, debilitar la fuerza original. Una y otra cosa se dieron en Mesopotamia mucho antes que en Atenas, Alejandría y Jixia.

2.3. PRÓDICO

Según Dídimo el ciego (*Commentarii in Ecclesiasten*, 16.11-16), el autor de la máxima es Pródico⁷⁷¹:

«παρ[άδοξ]ός τις γνώμη φέρεται Προδίκου ὅτι “οὐκ ἔστιν [ἀν]τιλέγειν”. [πῶς] λέγει τοῦτο; παρὰ τῆ[ν γν]ώμην καὶ τὴν δόξαν τῶν πάντων ἐστίν· πάντες γὰρ δι[αλέ]γονται ἀντι λέγουσι[ν κ]αὶ ἐν τοῖς βιωτικοῖς καὶ ἐν τοῖς φρονουμένοις. δογματικῶς [λέγει] ἐκεῖνος ὅτι “οὐκ ἔστιν ἀ[ντι]λέγειν”. εἰ γὰρ ἀντιλέγουσιν, ἀμφοτέρωι λέγουσιν· ἀδύνατον [δέ] ἐστίν ἀμφοτέρωι [λέγει]ν εἰς τὸ αὐτὸ πράγμα. λέγει γὰρ ὅτι μόνος ὁ ἀληθεύων καὶ ὡς ἔχ[ει τὰ] πράγματα ἀγγέλων αὐτὰ οὗτος λέγει»⁷⁷².

Ya Masson-Oursel comparaba a Gongsun Long y Deng Xi con Pródico :

⁷⁷⁰ Cfr. J. Bottéro, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Gallimard, Paris, 1997, p. 454-486.

⁷⁷¹ Cfr. «Eine Zuweisung der Sentenz οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν an Prodikos von Keos», en *Museum Helveticum*, nº 23, 1966, pp. 37-43.

⁷⁷² Dídimo el ciego (*Commentarii in Ecclesiasten*, 16.11-16) «παρ[άδοξ]ός τις γνώμη φέρεται Προδίκου ὅτι "οὐκ ἔστιν [ἀν]τιλέγειν". [πῶς] λέγει τοῦτο; παρὰ τῆ[ν γν]ώμην καὶ τὴν δόξαν τῶν πάντων ἐστίν· πάντες γὰρ δι[αλέ]γονται ἀντι λέγουσι[ν κ]αὶ ἐν τοῖς βιωτικοῖς καὶ ἐν τοῖς φρονουμένοις. δογματικῶς [λέγει] ἐκεῖνος ὅτι "οὐκ ἔστιν ἀ[ντι]λέγειν". εἰ γὰρ ἀντιλέγουσιν, ἀμφοτέρωι λέγουσιν· ἀδύνατον [δέ] ἐστίν ἀμφοτέρωι [λέγει]ν εἰς τὸ αὐτὸ πράγμα. λέγει γὰρ ὅτι μόνος ὁ ἀληθεύων καὶ ὡς ἔχ[ει τὰ] πράγματα ἀγγέλων αὐτὰ οὗτος λέγει»; cfr. «Eine Zuweisung der Sentenz ἦδὲ ἔοδόει αἰδιόεἰἄἄεί an Prodikos von Keos», en *Museum Helveticum*, nº 23, 1966, pp. 37-43. Contrastaría esta postura con la famosa disyuntiva que Max Müller compara con la *Katha Upanishad*, (II, 2, p. 8: The good and the pleasant approach man: the wise goes round about them and distinguishes them. Yea, the wise prefers the good to the pleasant, but the fool chooses the pleasant through greed and avarice): p. 12, n. 3: «The simile of the chariot has some points of similarity with the well-known passage in Plato's Phaedros, but Plato did not borrow this simile from the Brahmans, as little as Xenophon need have consulted our Upanishad (II, 2) in writing his prologue of Prodikos».

«Il nie que la ressemblance entre concepts autorise à les subsumer sous une idée générale, et se montre plus rigoureux que Prodicus à proscrire toute synonymie; il s'accorde sur ce point avec Teng Hsi-tseu, l'un des plus anciens sophistes, puisque ce dernier appartient à la fin du VI^e siècle. Pour sauvegarder la spécificité des noms et des choses, il pourchasse, sous toutes ses formes, la notion de synthèse, fier de ses paradoxes comme d'une suprême loyauté. En proclamant avec tant de force et de clarivoyance que si l'on veut éviter toute contradiction, il faut s'abstenir de toute synthèse, Koung-soun Loung s'est acquis des titres à être tenu pour un des plus originaux logiciens de tous les temps»⁷⁷³.

Contrastaría esta postura con la famosa disyuntiva que Max Müller compara con la *Katha Upanishad*, II, 2, que traduce así⁷⁷⁴: «The good and the pleasant approach man: the wise goes round about them and distinguishes them. Yea, the wise prefers the good to the pleasant, but the fool chooses the pleasant through greed and avarice», explicando a propósito de la ya vista imagen del auriga que «The simile of the chariot has some points of similarity with the well-known passage in Plato's Phædros, but Plato did not borrow this simile from the Brahmans, as little as Xenophon need have consulted our Upanishad (II, 2) in writing his prologue of Prodikos»⁷⁷⁵; aunque desde luego no contrastaría con el espíritu mismo de los maestros brahmánicos presentar una disyuntiva para acabar demostrando que no hay tal disyuntiva.

2.4. ANTÍSTENES

Aristóteles, *Top.*, 104b.19-24, dice:

«θέσις δέ ἐστιν ὑπόληψις παράδοξος τῶν γνωρίμων τινὸς κατὰ φιλοσοφίαν, οἷον ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντι λέγειν, καθάπερ ἔφη Ἀντισθένης, ἢ ὅτι πάντα κινεῖται, καθ' Ἡράκλειτον, ἢ ὅτι ἐν τῷ ὄν, καθάπερ Μέλισσός φησιν (τὸ γὰρ τοῦ τυχόντος ἐναντία ταῖς δόξαις ἀποφηναμένου φροντί ζεῖν εὐήθες);».

⁷⁷³ Paul Masson-Oursel, «Études de logique comparée, II. Évolution de la logique chinoise», en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 84, año 42, nº 7-12, julio-diciembre de 1917, p. 70. Cfr. Aldo Brancacci, *Oikeios logos: la filosofia del linguaggio di Antistene*, Nápoles, Bibliopolis, 1990, pp. 60 y ss.

⁷⁷⁴ Friedrich Max-Müller, p. 8.

⁷⁷⁵ Friedrich Max-Müller, p. 12, n. 3

Diógenes Laercio, Vit 9.53.1-6, refiere:

«οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε. καὶ τὸν Ἀντισθένης λόγον τὸν πειρώμενον ἀποδεικνύειν ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν οὗτος πρῶτος διελέκται, καθά φησι Πλάτων ἐν Εὐθυδήμῳ (286c). καὶ πρῶτος κατέδειξε τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις, ὡς φησιν Ἀρτεμίδωρος ὁ διαλεκτικὸς ἐν τῷ Πρὸς Χρυσίππῳ».

Y en la *Expositio artis rhetoricae* 3.740.14-24⁷⁷⁶, leemos:

«ἔστιν οὖν πρότασις διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἐνδοξὸς ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς · καὶ τούτων ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις μὴ παράδοξος · θεὴ γὰρ ἂν τις τὸ δοκοῦν τοῖς σοφοῖς, ἐὰν μὴ ἐναντίον ταῖς τῶν πολλῶν δόξαις ἤ, καθάπερ ὁ τοῦ Ζήνωνος λόγος, ὅτι οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς οὔσι κίνησις · ἢ ὡς Ἀντισθένης ἔλεγεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν · ἢ κατὰ τὸν Ἡρακλείτου λόγον, τὰ ἐναντία ταῦτα · τοιοῦτον καὶ τὸ Παρμενίδου δόγμα, ὅτι τὸ ὄν ἐν καὶ ἀκίνητον. ταῦτα γὰρ παράδοξα ὄντα καὶ ταῖς τῶν πολλῶν ἐναντιούμενα δόξαις, οὐδεὶς ἂν ὁμολογήσειεν;»

En Antístenes, que «was recognised in the fourth century BC as being something more than a randomly cantakerous Sophist»⁷⁷⁷, el *ouk estin antilegein* se considera como algo mucho más serio que en un Eutidemo o un Dionisodoro cualquiera: «an eruption of the Eleatic attitude which rejects any other statement than ‘it is’»⁷⁷⁸.

3. ELEATISMO

También se reconoce eleatismo en las doctrinas de los megáricos. Rankin dice de Euclides:

«However, the Socratics and the later Sophists were interested in arguments of a distinctly Eleatic kind, such as ‘you cannot say what is not’ –the conviction that there was something illicit and irrational about negative sentences»⁷⁷⁹.

⁷⁷⁶ En Zeller, *Rhetores Graeci*, III, Stuttgart, Cotta, 1834.

⁷⁷⁷ Rankin, *Sophists...*, p. 223.

⁷⁷⁸ Rankin, *Sophists...*, p.

⁷⁷⁹ Rankin, *Sophists*, p. 194.

Pero no es desde luego una innovación de Rankin, como parece desprenderse de muchos tratadistas que citan exclusivamente sus útiles trabajos divulgativos. Es un juicio que viene repitiéndose desde Cicerón. Eusebio de Cesarea, *Praep. Evang.* 14.17.1.1-4, registra:

«Ἄλλοι δ' ἐγένοντο τούτοις τὴν ἐναντίαν φωνὴν ἀφιέντες. οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῶ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν. τοιαῦτα γὰρ τινα πρότερον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης καὶ Ζήνων καὶ Μέλισσος ἔλεγον, ὕστερον δ' οἱ περὶ Στίλωνα καὶ τοὺς Μεγαρικούς»;

Deycks comienza una completísima demostración diciendo: «Quis non videt, Eleaticam quidem rationem *tempus* simul et *spatium individuum* respicere, Megaricam autem utrumque separatim tractare?»⁷⁸⁰; Friedrich August Carus compendia⁷⁸¹:

«Die Megariker (Eristiker) gränzen so nahe an die eleatischen Philosophen, daß man sie leicht mit diesen verbinden könnte; weshalb sie auch Cicero mehr als Nachfolger des Xenophanes und Parmenides betrachtete, als sie mit Sokrates in Verbindung brachte. Auf Ethik wollten sie [...] wenig wirken; dennoch hatte schon ihr Sturz des Empirismus naher auf die Freitslehre führen können»;

Para George Henry Lewes⁷⁸²,

«In dialectics therefore we see Euclid following out the Eleatic tendency, and carrying forward the speculations of Zeno. It was this portion of his doctrine that his immediate followers, Eubulides, Diodorus, and Alexinus, undertook to carry out. The Socratic element was further developed by Stilpo».

Según Praechter⁷⁸³ «In seiner Lehre hält *S.* an dem Eleatismus der megarischen Schule fest». La idea se recoge en las más modernas monografías, como la de Muller, y en tantos sitios como cabría esperar de un juicio tan antiguo. Para Jacques Rolland de Renéville,

«Ces thèses, celle qui nie en quelque sorte tautologiquement le néant et interdit d'en parler, celle qui prononce qu'on peut parler seulement de ce qui est, que de ce qui n'est

⁷⁸⁰ Deycks, p. 68.

⁷⁸¹ Friedrich August Carus, *Nachgelassene Werke*, p. 584

⁷⁸² George Henry Lewes, *The Biographical History of Philosophy: From Its Origin in Greece Down to the Present Day*, I, Nueva York, Appleton & Co., 1857, p. 172.

⁷⁸³ Stilpo, en *RE*, col. 2528.

pas, l'expression n'est qu'un vain bruit, celle enfin qui tient le langage pour un artifice ne correspondant à rien de réel, sont bien connues depuis longtemps. Voici vingt quatre siècles qu'elles avaient été soutenues, la première par "le grand Parménide"; la seconde par les néo-éleates de Mégare, la troisième par une foule de sophistes dont elle était le bien commun, ou le lieu commun, qu'ils l'eussent empruntée à l'école de Gorgias ou à celle de Protagoras, ou que s'en fissent l'écho d'un Cratyle, un Antiphon ou un Stilpon. Tous tentaient d'induire chez leurs auditeurs ou leurs lecteurs le sentiment d'une présence sans limite, à la fois recouverte et indiquée par les choses, et dont nul λόγος ne parvint à rendre compte»⁷⁸⁴.

Debemos decir que en eleatismo paraban también las demasiadas precisiones de Unamuno, como descubre él mismo en una carta a José A. Balseiro de 1928:

«Y si yo he andado confundiendo a mis lectores -alguien diría que tomándoles el pelo- con esas definiciones dialécticas y confusionistas -a lo Parménides- de novela y nivola y demás, ha sido porque no sé lo que es novela... ni mis lectores tampoco. Ni les debe importar. En la página 279 de su libro dice usted de Pelayo González "si la podrá aceptar como novela" y luego en la página 281 añade usted: "¿Qué es, entonces, esta obra? Así ha de preguntarse el lector". Pero no; el lector no se pregunta eso. Usted, que es el crítico clasificador, y que acaso lee el libro profesionalmente, para hablar o escribir de él, sí, pero el lector no se pregunta tal cosa. Se contenta con que le emocione, divierta, instruya, sugiera -o acaso le irrite- sin preguntarse más; come el manjar si le gusta sin preguntarse si es carne o pescado. [...] He aquí por qué no me envanezco de haber creado un género con eso de la nivola, sino que inventé la palabreja para destruir -si lo conseguía- burlándome eso de los géneros. Y si luego parece que me he contradicho en mi juego dialéctico mis contradicciones son como las de Parménides o como las de Hegel o de Proudhon -y acaso las de San Pablo y Pascal- para llevarle el lector al sentimiento -que es más que el pensamiento- de que todo es uno y lo mismo y arrancarle del fichero. Mis supuestas contradicciones están en el lector adialéctico y clasificativo»⁷⁸⁵.

Es creíble que también paren en lo mismo no sólo las demasiadas precisiones de los megáricos, sino también las de la Escuela de los Nombres china. Parece ser, o al menos así

⁷⁸⁴ Jacques Rolland de Renéville, *Aventure de l'Absolu*, La Haya, Martinus Nijhoff, *Phaenomenologia*, 48, p. 140.

⁷⁸⁵ Miguel de Unamuno, *Epistolario inédito*, ed. de Laureano Robles, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, II, pp. 233-236.

suele sostenerse, que el primero que lo pensó así fue Hu Shih⁷⁸⁶ respecto de Hui Shi, si bien la primera vinculación con el monismo podría muy bien ser este desarrollo de Zhuang Zi de la paradoja del caballo: «以指喻指之非指, 不若以非指喻指之非指也, 以馬喻馬之非馬, 不若以非馬喻馬之非馬也. 天地一指也, 萬物一馬也»⁷⁸⁷. Para Angus Charles Graham, las sentencias de Hui Shi «do make an impression of homogeneity, exposing paradoxes which result from dividing and counting, and guiding towards the conclusion that all the things are one, like Zeno's paradoxes»⁷⁸⁸, pero no deja de consignar⁷⁸⁹ que

«The standard interpretation of Hui Shih's theses as spatio-temporal paradoxes has recently been challenged by Reding, who tries the different approach of relating them to political issues from which they might be plucked out of context and presented as sophistical absurdities by hostile thinkers (Reding, *Fondements* 350-377)».

Ch. Fraser, aunque dice que el parecido es superficial, reconoce en favor de la comparación de Hui Shi con Parménides que «both develop a form of absolute monism grounded in reflection about language or thought and its relation to reality»⁷⁹⁰.

Desde otras ópticas se es más generoso con el marchamo de eleatismo. Abraham J. Heschel mete en la tendencia teológica eleática, opuesta a la del profetismo, a Jenófanes, Anaxágoras, Platón y Aristóteles⁷⁹¹. Hacer clasificaciones de este tipo es fácil: sólo hay que elegir un criterio. Grecia y la India pueden ir en el mismo grupo por la lengua indoeuropea; China e India, por el budismo. Hay que dejar claro con qué criterio agrupamos filósofos con la categoría de eleáticos.

4. AHORRO

Rankin habla así del eleatismo de Antístenes:

⁷⁸⁶ Hu Shih, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai, Commercial Press, 1922.

⁷⁸⁷ «To show by means of meanings that meanings are not one's meaning is not as good as showing it by means of what is not one's meaning. To show by means of horses that a horse is not a horse is not as good as showing it by means of what is not a horse. Heaven and earth are one meaning; the myriad things are one horse», Angus Charles Graham, *Studies...*, p. 158.

⁷⁸⁸ Charles Angus Graham, *Disputers...*, p. 78.

⁷⁸⁹ *Ibid.*

⁷⁹⁰ *Op. cit.*

⁷⁹¹ Sandra B. Lubarsky/ David Ray Griffin, *Jewish Theology and Process Thought*, Nueva York, SUNY Press, *Constructive Postmodern Thought*, 1996, pp. 61-62.

«It means that he had a liking for compressed and economical thought in the area of 'logic'. In his view of the gods we can see something similar. There are many gods of popular belief, he said, but only in the nature. This kind of economy is Socratic in flavour. Socrates was extremely cautious about admitting knowledge: as we have seen, he preferred to proclaim his ignorance, and his 'philosophy' was restricted to a very few tenets»⁷⁹².

Curiosamente Sócrates no escribió esas máximas, sino chistecillos de Esopo, como se nos cuenta en el *Fedón*.

El eleatismo, tal como se entiende en esta clasificación, es una cuestión de economía intelectual, que no deja de verse también reflejada en una verdadera economía vital. Diógenes hace efectivas con sus renunciaciones muchas palabras de Zhuang Zi, y el “aprender a desaprender” de Antístenes tiene una clara correspondencia en el *Lao Zi*⁷⁹³.

4.1. UN SOLO BIEN

Una de las afirmaciones más reconocibles de los megáricos es aquella de que el bien es uno (Cic., *Academica priora*, 2.129).

4.2. UN SOLO DIOS

Para Jenófanes, Dios es uno; también para Euclides (Laert. 2.106). Para Antístenes, según Cicerón, los dioses populares son muchos, pero en realidad sólo existe uno⁷⁹⁴.

Maimónides censura que los mutacálimes intentaron extraer el principio de la unidad de Dios del argumento del óbice recíproco⁷⁹⁵, según el cual si hubiera dos dioses o más se contradirían entre sí. Pero Maimónides no lo acepta:

⁷⁹² Rankin, *Sophists*, p. 224.

⁷⁹³ Ni a Lao Zi ni a Antístenes encontramos en Ubaldina Díaz Romero, «De Aprender a Desaprender o Cuando la Filosofía se hace Poiesis», *Revista Ibero-Americana de Educación/de Educação*, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, nº 38, vol. 4, 10 de abril de 2006, una auténtica empanada mental como por otra parte era de esperar del organismo que publica el artículo.

⁷⁹⁴ Cic., *ND.*, 1.13.32; Filodemo, *De Pietate*, *PHerc.* 1428 fr. 21; cfr. Aldo Brancacci, «La théologie d'Antisthenes», en *Philosophia*, 15-16, 1985-6, pp. 218-230.

⁷⁹⁵ Maimónides, rabbi Moše ben Maimon, *Guía de perplejos [Môre^h n^e bûkâm]*, ed. de David Gonzalo Maeso, Madrid, Trotta, 2005, 4ª ed., cap. 75., I, p. 226.

«Algunos, hartos de cavilaciones, afirman que la unidad ha de aceptarse como dogma religioso: pero los mutacálimes lo reprobaban, menospreciando a quien lo excogitó. Por mi parte estimo que era el tal un hombre de mente acendrada, refractario a los sofismas, que, al no percibir en sus teorías una demostración palmaria, ni hallar tranquilidad de espíritu en aquello que consideraban probatorio, proclamó debía aceptarse como tradición religiosa»⁷⁹⁶.

Arnauld, a propósito de la *ignoratio elenchi*, aprovecha para decir⁷⁹⁷:

«Il eust esté à souhaiter qu’Aristote, qui a eu soin de nous avertir de ce défaut eust eu autant de soin de l’éviter. Car on ne peut dissimuler qu’il n’ait combattu plusieurs des anciens Philosophes en rapportant leurs opinions peu sincerement. Il refute Parmenides et Melissus, pour n’avoir admis qu’un seul principe de toutes choses, comme s’ils avoient entendu par là, le principe dont elles sont composées, au lieu qu’ils entendoient le seul & unique principe dont toutes les choses ont tiré leur origine, qui est Dieu».

4.3. UN SOLO SER

Este ser único es identificado por Eckhart, *Prol. gen. in Op. trip.* n. 13, con Dios: «nulla propositio et verior illa in qua idem de se ipso praedicatur, puta quod homo est homo. Sed esse est deus. Igitur verum est deum esse»⁷⁹⁸.

En el ser acaban los determinables y determinantes de Johnson, y sus proyecciones en otros filósofos: «According to his terminology, “being” is a supreme determinable»⁷⁹⁹, dice Morewedge. Matilal recuerda que para los naiyāyikas, «*Sattā* (being-ness) is the highest sāmānya (generic property) and is comparable with the notion of highest genus in the Aristotelian system»⁸⁰⁰. Sigue Morewedge:

⁷⁹⁶ Maimónides, *Guía...*, cap. 75, V, p. 229.

⁷⁹⁷ *Logique*, pp. 311-312.

⁷⁹⁸ Wouter Goris, *Einheit als Prinzip und Ziel: versuch über die Einheitsmetaphysik Des Opus Tripartitum Meister Eckharts*, Leiden, Brill, 1997, p. 29, n. 68.

⁷⁹⁹ Parviz Morewedge, «The Analysis of “Substance” in Ṭūsī’s *Logic* and in the Ibn Sinian Tradition», en George F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, SUNY Press, 1975, pp. 158-189, p. 186, n. 58.

⁸⁰⁰ Matilal, *The Navya-nyāya...*, p. 123.

«For Ṭūsī the most common, general, and determinable term is “being” in the Aristotelian sense of “τὸ ὄν ἢ ὅν”. To this concept in the ibn Sīnian sense of “*haslī*”, we shall turn next. Ibn Sīnā uses two words to designate “being qua being”, *haslī* and *wujūd*. The former, *haslī*, is a Persian term to which refers in *Dānīsh Nāma: Ilāhiyyāt* as the most determinable concept in the language. Reason (*khīrad*) recognizes that it is without definition (since it has neither a genus nor a differentia) and description (since it is the most common notion) moreover, in this work ibn Sīnā identifies *anniyya* with *wujūd*. He clearly distinguishes *haslī* (being qua being), from *anniyya* and *wujūd* (existence)»⁸⁰¹.

4.4. UNA SOLA FORMA

Esta forma es la esférica⁸⁰².

A propósito de la esfera podemos llamar la atención sobre el comentario que Miguel Asín Palacios hace del uso de la figura circular en el *Libro de los cercos* de Ibn al-Sīd de Badajoz, autor también de un *Kitāb al-inṣāf fī al-tanbīh ‘alā al-asbāh al-mūyība li-ijtilāf al-umma*, “*Libro del aviso ecuánime sobre las causas que engendran diferencias de opinión en el islam*”, en traducción del mismo Asín⁸⁰³, que, como explica el sabio sacerdote

«versa sobre uno de los más graves problemas que han preocupado a todos los pensadores del islam: el origen de la muchedumbre de sus sectas y el remedio para reducirlas a la unidad. Ibn al-Sīd reconoce en el prólogo la imposibilidad de lograr tal *desideratum* en esta vida, porque las discrepancias de opinión son un simple efecto de las desigualdades humanas, irremediables en lo físico como en lo psicológico y moral; por decreto divino los hombres difieren entre sí en cuanto a sus razas, colores, lenguas, métodos y maneras de pensar; pero el hecho mismo de estas diferencias inevitables implica la necesidad de su reducción a la unidad, cuando se trata de diferencias ideológicas, porque la verdad es una tan sólo en sí misma, aunque varíen los métodos para adquirirla acá abajo. No existiría lo diverso sin existir lo uno: de aquí que caeríamos en el escepticismo absoluto de los sofistas, si no hubiese otra vida en la cual se redujeran a la unidad las diferencias de opinión de los humanos en materias teológicas. Entre tanto, cabe buscar algún recurso que acá abajo las suprima o aminore, buscando en su

⁸⁰¹ Op. cit, p. 167.

⁸⁰² Cfr. Jorge Luis Borges, «La esfera de...», en *Obras completas*, I, pp. 636-639.

⁸⁰³ «Ibn al-Sīd...», p. 491.

fuente las causas que las producen, reducidas, principalmente, a los sentidos varios en que los hombres toman las palabras reveladas para expresar sus ideas»⁸⁰⁴.

También defendió la unidad del intelecto, armonizándolo con el islam, a diferencia de Averroes, que prescindió de ese esfuerzo: esto hizo que no llamara la atención ni de los ulemas, ni de los averroístas latinos, ni de Santo Tomás de Aquino⁸⁰⁵.

Pues bien, tratando la curiosa interpretación de Parménides de este extravagante monista, Así ofrece una no menos extravagante interpretación moderna de

«Parménides, según el cual no existe más que un solo ser, eterno e inmutable, que es Dios, y en el centro del mundo fenomenal, que tiene forma esférica, reside un demonio que lo reduce todo a la unidad y lo rige con providencia. Cfr. Ritter, *Hist. de la philosophie* (París 1835), t. I, pp. 402, 406-7»⁸⁰⁶.

4.5. UN SOLO ESTADO ESPACIAL.

La paradoja de la flecha es común a Zenón, Nāgārjuna y Hui Shi. Masson-Oursel también le atribuye el razonamiento a Gongsun Long: «il nie que le mouvement soit réel, ce qui équivaudrait, pense-t-il, à la somme d'un certain nombre de positions du mobile; et à présent on se rappelle tels arguments de Zénon d'Elée». Estas coincidencias han llamado la atención de numerosos eruditos y han dado origen a bastantes artículos llenos de ingenio. Han escrito sobre esta materia Mark Siderits y J. Dervin O'Brien⁸⁰⁷; I. W. Mabbett⁸⁰⁸, que comienza un artículo con este diálogo⁸⁰⁹: «Āryadeva: Master, look out! Zeno of Elea, inspired no doubt by jealousy of your superior arguments, has just shot a poisoned arrow at you. Take cover! Nāgārjuna: Never fear. The arrow will never arrive,

⁸⁰⁴ Op. cit., pp. 493-494

⁸⁰⁵ Así, op. cit. p. 505.

⁸⁰⁶ Op. cit., p. 535.

⁸⁰⁷ Mark Siderits-J. Dervin O'Brien, «Zeno and Nāgārjuna on motion», en *Philosophy East and West*, vol. 26, n° 3, julio de 1976, pp.281-299.

⁸⁰⁸ I. W. Mabbett, «Nāgārjuna and Zeno on motion», en *Philosophy East and West*, vol. 34, n° 4, octubre de 1984, pp. 401-420.

⁸⁰⁹ Inspirándose en A. Shimony en W. C. Salmon, ed., *Zeno's Paradoxes*, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1970, pp. 1-3.

and he knows it»; Jonardon Ganeri⁸¹⁰; Jonathan Lear⁸¹¹; Chuang Liu⁸¹²; Brian Galloway⁸¹³; Hsueh-Li Cheng⁸¹⁴ ... También despertó el interés de Bertrand Russell, quien no se dio al “Non doceo, sed admoneo docturos” sino que pidió muy sinceramente una explicación:

«In the time shortly before the burning of the books there were paradox-mongers very analogous to the sophists. What is not surprising is that among the paradoxes are some which are almost verbally the same as two of Zeno's. “The shadow of a flying bird has never moved”. “A swiftly fleeting arrow has moments both of rest and of motion”. “If a rod one foot in length is cut short every day by one-half his length, it will still have something left even after then thousand generations”. There is another paradox which says: “The tortoise is taller (or longer) than the snake”, to which Dr. Hu Shih adds a footnote: “I am inclined to think that this paradox was a corruption of one which probably was similar to the Zenonian paradox of Achilles and the tortoise”. These analogies with Zeno are startling: it would be interesting to know whether any Greek influence is possible»⁸¹⁵.

Una vez que “átomo” perdió su valor etimológico, paradójicamente este argumento contra los atomistas pudo ser esgrimido por el diletante Mao Zedong como modelo de la moderna ciencia atómica, donde todo era divisible hasta que salió el quark, aunque, si se considera indivisible el quark porque su escisión da origen a otro quark, como un monosílabo da origen a otra sílaba métrica en el arte castellano, debe pensarse que aún se pueden operar en él divisiones artificiales e intelectuales (las anteriores tampoco dejaban de serlo de una u otra forma)⁸¹⁶. Yuri Koval'enko también saca a Lenin, pero esta vez para

⁸¹⁰ Jonardon Ganeri, *Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason*, Londres, Routledge, 2001, p. 65.

⁸¹¹ Jonathan Lear, «A Note on Zeno's Arrow», en *Phronesis*, nº 26, pp. 91-104.

⁸¹² Chuang Liu, «*Ming-Jia* (the Logicians) and Zeno: A Comparative Study», en Bo Mou, *Comparative Approaches to Chinese Philosophy*, pp. 297-306;;

⁸¹³ Brian Galloway, «Notes on Nāgārjuna and Zeno on Motion», *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, nº 10, 1987, pp. 80-87

⁸¹⁴ Hsueh-Li Cheng, «Motion and Rest in the Middle Treatise», en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 7, 1980, pp. 229-244.

⁸¹⁵ Bertrand Russell, «Early Chinese Philosophy [1923]», recensión de Hu Shih, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai, Oriental Book Company, 1922, en , IX, *Language, Mind and Matter*, 1919-26, , p. 448.

⁸¹⁶ «No creo que el comunismo no será dividido en etapas, y que no habrá cambios cualitativos. Lenin dijo que todas las cosas se pueden dividir. Dio como ejemplo el átomo, y dijo que no sólo el átomo se puede

despachar con cajas destempladas al sofista⁸¹⁷. René Etiemble, por el contrario, identifica a Gongsun Long con Lenin⁸¹⁸.

dividir, sino que también el electrón puede ser dividido. Antes, sin embargo, se sostenía que no podía ser dividido; la rama de la ciencia consagrada a partir el núcleo atómico es aún muy joven, sólo veinte o treinta años. En las recientes décadas, los científicos han analizado el núcleo atómico en sus componentes, como protones, antiprotones, neutrones, antineutrones, mesones y antimesones. Los hay pesados y los hay ligeros. Por la mayor parte, estos descubrimientos sólo se alcanzaron después de la Segunda Guerra Mundial. En cuanto al hecho de que se puedan separar los electrones del núcleo atómico, eso fue descubierto hace algún tiempo. Una corriente eléctrica utiliza electrones disociados del exterior del cobre o el aluminio. En los 300 *li* de la atmósfera de la tierra, se ha descubierto que hay bandadas de electrones disociados. Allí, también, los electrones y el núcleo atómico están separados. Todavía el electrón no ha sido separado, pero cada día se está más seguro de poder dividirlo. Zhuang Zi dijo: ‘una vara de un pie que se divida por la mitad cada día nunca se reducirá a cero (*Chuang-tzu*, Cap. [33 G] ‘Sobre las diversas escuelas’, citando a Gongsun Long.) Esta es la verdad. Si no os lo creéis, consideradlo. Si se pudiera reducir a cero, entonces no habría ciencia. Una miríada de cosas se desarrolla continuamente y sin límites, y es infinita. El tiempo y el espacio son infinitos. El espacio, mirado macroscópica y microscópicamente, es infinito, y puede dividirse eternamente. Aún dentro de un millón de años los científicos seguirán teniendo trabajo que hacer», Mao Zedong, *Talk On Questions Of Philosophy, August 18, 1964* [*Mao chu-hsi tui P'eng, Hua-ng, Chang, Chou fan-tang chi-t'uan ti p'i-p'an*], ed. electrónica apud <http://marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/index.htm>.

⁸¹⁷ «В. И. Ленин указывает: “...Ибо говоря: Иван есть человек, Жучка есть собака, *это* есть лист дерева и т. д., мы *отбрасываем* ряд признаков как *случайные*” (Ленин В. И. Полн. собр.соч., т. 29, с.321). Следуя этой логике, мы говорим: “Белая лошадь — это лошадь” — и тем самым рассматриваем признак “белый» как случайный и, отбрасывая его, объявляем, что “белая лошадь” — это свойство лошади. Поскольку общее в “лошади” существует среди белых лошадей, мы и говорим: “Белая лошадь — это лошадь”. Совершенно по-другому поступает Гунсунь Лун, ухватившись за различие между общим и отдельным в явлениях, он отрицает общность в сущности и тем самым противопоставляет сущность явлению и ищет сущность без явления. Тезис Гунсунь Луна «белая лошадь не лошадь» подвергался критике со стороны материалистов в лице поздних моистов Сюнь-цзы и др. Сюнь-цзы указывал, что высказывание “белая лошадь не лошадь» связано с “*заблуждением в употреблении названий и искажении сущности*” (Сюнь-цзы, гл.16), и этим отметил логическую ошибку Гунсунь Луна. Однако, критикуя тезис “белая лошадь не лошадь”, Сюнь-цзы не показал его ошибочность, исходя из диалектики общего и отдельного. Философия Гунсунь Луна затрагивала сравнительно много важных для диалектики вопросов, связанных с категориями общего и отдельного», Yurij Koval'enko, *История китайской философии*, Moscú, Progress, 1989, cap. XII, ed. electrónica apud <http://www.galactic.org.ua/f-i/h-f-ict.htm>.

⁸¹⁸ René Etiemble, «Dialéctica Materialista y Dialéctica Taoísta», en *Sur*, , nº 81, junio de 1941, p. 58: «trataban también que un caballo blanco no es caballo, porque para que se le considere como tal hay que confundirlo con el negro, con el alazán, con el bayo, con el tordillo, hasta el punto de que a ningún caballo blanco se le puede llamar caballo. Es éste, exactamente, el papel de los dialécticos que pretenden ser

4.6. UN SOLO ESTADO TEMPORAL.

A la negación del tiempo parecen corresponder paradojas de Hui Shi como que las ranas tienen rabo o que los huevos tienen plumas⁸¹⁹. Encontramos un paralelo remoto en el *Tractatus Monacensis de praedicatione*, Ms. München clm. 14458, ff. 56vb-57v^o :

«*Simpliciter* dictum est ad differentiam praedicationis quae fit cum dicitur [56v] ut ‘ovum potentialiter est animal’, in hac nihil praedicatur, et est sensus: ovum potentialiter est animal, i.e. ex ovo potest fieri animal; et non sequitur: ovum potentialiter est animal, ergo ovum est animal, et est ibi fallacia secundum quid et simpliciter»⁸²⁰

Jinmei Yuan ha usado «the concept of “subjective time” and the Leibnizian concept of “possible worlds” to analyze the structure of logic in the Later Mohist Canon and in the logical reasoning of other early Chinese philosophers»⁸²¹. Pero más interesante aún es esta explicación :

«Deus itaque quod semel scit, semper scit, et quod semel vult, semper vult; ita et quam semel habet potentiam numquam deponit» (*P.L.*, 178, 1104A «By the mid-twelfth century, however, Abelard’s theological idea was reformulated into a form irrelevant to the divine nature, viz. *quicquid semel est verum, semper est verum*. John of Salisbury (*Metalogicon* III-32, p. 200.22-201.3 ed. Webb {C. C. I. Webb (ed.), *Joannis Sarisberiensis Episcopi Carnotensis Metalogicon libri III*, Oxonii 1929.} refers to those who held this thesis, who are undoubtedly *nominales*. The Vienna text contains two questions on this issue (ms Vienna, VPL 2459, ff. 108rb-vb)»⁸²².

materialistas. Un investigador simpatizante, pero sincero, por mucho que haya querido creer en Lenin, no puede ahorrarse esa dura decepción».

⁸¹⁹ Traducción preferible al «Le uova hanno dei peli» de Tucci, *Storia...*, p. 58, que podría tener una solución bastante chocarrera.

⁸²⁰ Yukio Iwakuma, *Nominalia*, 1992, apud <http://www.sal.tohoku.ac.jp/phil/DIDASCALIA/IIWAKUM.pdf>, p. 81.

⁸²¹ Jinmei Yuan, «The Role of Time in the Structure of Chinese Logic», en *Philosophy East and West*, vol. 56, n° 1, enero de 2006, p. 136 .

⁸²² Iwakuma, p. 60.

Las ranas siguen teniendo importancia para negar el tiempo: se dice que no se puede definir en qué instante un renacuajo se convierte en rana⁸²³ o se cuece una rana en una olla con agua que se va calentando progresivamente⁸²⁴.

El problema está, en gran parte, en la palabra instante, como vio Arnauld y como traslada el padre Feijoo a un diálogo entre un Crítico y un Dialéctico:

«*Critic*. Tened, que ya he oído proponer en cierta conversación ese argumento. ¿No es el que se funda en que un grano solo añadido no puede hacer que sea montón, el que antes de añadir ese grano no lo era, y sobre este supuesto va procediendo de grano en grano hasta millones de millones? *Dialect*. El mismo. *Critic*. Pues lo dicho dicho. A ese argumento, y otros cien mil del mismo jaez, os daré solución, sin otro socorro, que el de mi razón natural. *Dialect*. Ya que estáis enterado del argumento, espero verla. *Critic*. Antes de darla es preciso me digáis, ¿qué entendéis por estas voces *montón de trigo*? *Dialect*. A muchos he propuesto este argumento, y nadie me ha hecho tal pregunta. *Crit*. A vista de eso, no extraño, que nadie os diese respuesta. [...] En el lenguaje Filosófico, o Metafísico, también el número de dos basta para constituir multitud, y dos en este idioma rigurosamente se dicen *muchos*. Vedlo en vuestro Aristóteles {(a): *Lib. 4. Metaphis. cap.2.*}, donde dice, que no hay medio entre la unidad y la pluralidad: *Cuncta ad ens & non ens, & unum, & pluralitatem reducuntur*»⁸²⁵.

4.7. UN SOLO ESTADO POLÍTICO.

Si bien esto es sólo una idea, muy discutible, de Kelsen:

«Kelsen desacierta cuando identifica monismo, absolutismo y creencia en los valores absolutos a un lado, al otro panteísmo, relativismo y democracia. Es indudable que en la historia pueden encontrarse ejemplos que puedan justificar tal identificación, pero es preciso advertir que el fanatismo no tiene una necesaria conexión con la creencia en los valores absolutos; Kelsen no debió olvidar que al menos hay determinadas formas de creencias en valores absolutos, que, al lado de la defensa de principios insoslayables,

⁸²³ James Cargile, «The Sorites Paradox», en *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 20, 1969, pp. 193-202.

⁸²⁴ Laurence Goldstein, «How to Boil a Live Frog», en *Analysis*, vol. 60, 2000, pp. 170-178.

⁸²⁵ Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro, *Teatro crítico universal*, VIII, [1739], *nueva impresión, en la cual van puestas las adiciones del Suplemento en sus lugares*, ed. de Pedro Marí, Madrid, Real Compañía de Impresores y Libreros, 1779, pp. 13-30, en *Biblioteca Feijoniana*, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno, 1998, ed. digital apud <http://filosofia.org/fejoo.htm>.

objetivamente cognoscibles por una sana conciencia se afirma el principio de la devoción a los demás, de la comprensión y del amor, que son formas radicalmente opuestas a toda afirmación del propio “yo”, a todo solipsismo, con el que nuestro autor quiso identificarla»⁸²⁶.

4.8. UN SOLO INDIVIDUO ÉTICO.

La máxima economía intelectual deriva en el egoísmo:

«Diejenigen, welche überhaupt leugnen, daß die Dinge, die außer uns vorhanden zu sein scheinen, wirklich vorhanden, oder doch daran zweifeln, oder wenigstens glauben, daß man wohl daran zweifeln könne, werden insgemein *Idealisten* genennet. Wenn sie nur gar ihre eigene Existenz für gewiß halten, heißen sie *Egoisten*»⁸²⁷.

Para Max Stirner sólo existe el individuo (el Único), y no las abstracciones como la “Humanidad”: en esto funda su ética⁸²⁸. De los diferentes nominalismos de Estilpón y Gongsun Long se derivan automáticamente, en el contexto vital en el que el uso del lenguaje tiene lugar, actitudes egoístas similares. Un año antes de la publicación de *Der Einzige und sein Eigentum* podía leerse en Charles Renouvier:

«Rentrer absolument en soi-même et poursuivre une béatitude immuable dans l'identification avec l'unité du bien, telle devait être en effet la souveraine règle morale du penseur que soutenait que nulle chose ne se peut affirmer d'aucune autre, et qui parvenait ainsi à l'égoïsme philosophique par une voie inconnue aux modernes»⁸²⁹.

Completamente opuesta a lo descrito es la caracterización que hace Zubiri del egoísmo del sofista:

«nada tiene importancia para el sofista, y, por eso, nada le importa: sólo le importan sus propias opiniones, y ello, no porque sean importantes, sino porque los demás les dan importancia; no porque las tome en serio, sino porque las toman en serio los demás.

⁸²⁶ José Puente Egido, *La teoría pura del Derecho y la ciencia del Derecho internacional*, Madrid, CSIC, 1962.

⁸²⁷ Johann Georg Heinrich Feder, *Logik und Metaphysik nebst der philosophischen Geschichte im Grundrisse*, Gotinga, Gotha 1769, p. 134.

⁸²⁸ Max Stirner (Johann Caspar Schmidt), *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, 1845.

⁸²⁹ Charles Renouvier, *Manuel de philosophie ancienne*, París, Paulin, 1844, II, p. 9.

Aristóteles decía, por esto, que la Sofística no era Sabiduría, sino apariencia de Sabiduría. Dicho en otros términos: frivolidad intelectual»⁸³⁰.

4.9. UNA SOLA MANERA DE SER

En puridad, sólo el ser es. De hecho, el no ser no es:

«Nihil negativum, cf. §. 54, irrepresentabile, impossibile, repugnans, (absurdum, cf. §. 13,) contradictionem involvens, implicans, contradictorium, est A et non - A, seu, praedictorum contradictoriorum nullum est subiectum, seu, nihil est, et non est. 0 = A + non - A. Haec propositio dicitur principium contradictionis, et absolute primum»⁸³¹.

Para Locke (IV, § 3) esto no estaba tan claro:

«“It is impossible for the same thing to be, and not to be,” is certainly (if there be any such) an innate principle. But can any one think, or will any one say, that impossibility and identity are two innate ideas? Are they such as all mankind have, and bring into the world with them? And are they those which are the first in children, and antecedent to all acquired ones? If they are innate, they must needs be so. Hath a child an idea of impossibility and identity, before it has of white or black, sweet or bitter? And is it from the knowledge of this principle, that it concludes, that wormwood rubbed on the nipple hath not the same taste that it used to receive from thence? Is it the actual knowledge of “impossibile est idem esse, & non esse”, that makes a child distinguish between its mother and a stranger? or, that makes it fond of the one, and fly the other? Or does the mind regulate itself and its assent by ideas, that it never yet had?».

En la misma Inglaterra, y sobre el mismo ejemplo, desde 1932 Melanie Klein defendió que el lactante no sólo reconoce el ser y el no ser del pezón, sino su dualismo moral, distinguiendo entre el pezón bueno y el pezón malvado. En 1946, ante la Sociedad Psicoanalítica Británica proclamaba:

⁸³⁰ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. de Diego Gracia, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1994, p. 239.

⁸³¹ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica Alexandri Gottlieb Baumgarten, professoris philosophiae*, Magdeburgo, C. H. Hemmerde, 1757 (3ª ed.), p. 3, § 7.

«De esta manera, junto a la división entre un pecho bueno y uno malo en la fantasía del niño, el pecho frustrador –atacado en fantasías sádico-orales– es sentido como hecho pedazos, mientras que el pecho gratificador, incorporado bajo el dominio de la libido de succión, es sentido como completo. Este primer objeto interno bueno actúa como un punto central del yo. Contrarresta los procesos de escisión y dispersión, contribuye a la cohesión e integración y constituye un factor en la construcción del yo»⁸³².

5. SER O NO SER

De que todo lo que es sea en la misma forma, puede deducirse que todo es uno. O nada. O ambas cosas. O ni una cosa ni otra. Antes censamos, para explicar el monismo derivado de la imposibilidad de la predicación, demasiadas predicaciones y demasiados unos. Hay muchas formas de ser monista (ya Aristóteles lo advirtió a propósito de Jenófanes y Meliso, entre los que estableció una diferencia). Como apunta G. C. Nayak, «It has often been mistaken as monism, absolutism, nihilism or even as mere, vitanḍā or wrangling»⁸³³. Y hay muchas formas de llegar a cada una de estas conclusiones. La de Parménides es sólo una entre tantas:

«La quinta manera de deducir el monismo es la de Parménides. Todo lo que es realidad ha de convenir en oponerse a la nada, o sea en la razón de ser. Luego si hay diferencias por las que los seres se distinguiesen, éstas habrían de estar fuera de aquello en que convienen que es la razón de ser, y así tales diferencias estarán fuera de la razón de ser. Esto quiere decir que las diferencias no son ser, sino mera ficción y, por tanto, no hay diferencias algunas: toda la inmensa variedad de seres que vemos es pura ilusión; no existe sino un ser único, que es el ser necesario. Aquí parece, a primera vista, que lo primero es el error en la analogía, y lo segundo el error en metafísica: si supiera que el ser es análogo, entonces vería Parménides que aunque todo lo que es realidad conviene en la razón de ser, sin embargo en el mismo ser podrían distinguirse las diversas

⁸³² Melanie Klein, *Obras completas*, Barcelona, RBA, 2006, II, p. 16. Marcia Ian, *Remembering the Phallic Mother: Psychoanalysis, Modernism, and the Fetish*, Universidad Cornell, 1996, p. 45, precisa este universalismo de Klein: «The theoretical example of the infant seeking a “perceptual identity” between a mental representation, and its mother, is for Freud the beginning of a lifetime of such wishes active in the psyche as chains of substitutions. In her accounts of infantile psychosexuality Melanie Klein describes the normal babe as a sadistic cannibal for whose psyche such substitutive satisfactions are the usual fare».

⁸³³ G. C. Nayak, «The Mādhyamika attack on essentialism: A critical appraisal», en *Philosophy East and West*, vol. 29, nº 4, octubre de 1979, pp. 477-490, p. 477.

realidades. Pero si bien lo miramos, podría Parménides responder negando que haya diversidad de seres, y él ha negado la diversidad de los seres de antemano. Primero ha rechazado el valor de la experiencia y de los primeros principios de contradicción y de causalidad que nos dan con evidencia multitud y diversidad de seres, y después ha dado rienda suelta a los sofismas; primero ha errado en metafísica, y después ha errado en la analogía»⁸³⁴.

5.1. LOS UNOS.

Chad Hansen diferencia el monismo de Parménides, negación de un dualismo, del monismo naturalista chino, que simboliza con la imagen de la mariposa de Edward N. Lorenz⁸³⁵:

«Of course, it is not materialist or physicalist in the sense of *denying* a mind-body dualism. It is naturalistic monism in virtue of neither presenting nor presupposing such a dualism. Parmenidean monism, by contrast, is the denial not merely of dualisms but of distinctions. It commits one to a peculiarly strong version of one-ness, i.e., not merely of some underlying natural continuity. Parmenidean monism denies all qualitative and quantitative difference. Besides Parmenides, Neo-Platonism, Spinoza, and *some* idealist views of “the absolute” may approach this kind of Monism about absolute reality. It seems to find expression in Indian Upanishadic and Buddhist metaphysics as well. It tends to be associated with mystical epistemic doctrines and semantics since, typically, it is hard to prove or to state without paradox. The traditional religious view of the *Zhuangzi* (and Daoism generally) reads references to unity, oneness, etc. as Parmenidean rather than naturalistic monism and links it to the mysticism of Indo-European traditions».⁸³⁶

Escoto habría aparecido en otros tiempos al lado de Espinosa, pero, como dice Menéndez Pelayo,

⁸³⁴ José Hellín, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, Editora Nacional, 1947, pp. 8-9.

⁸³⁵ Edward N. Lorenz, «Deterministic nonperiodic flow», en *Journal of the Atmospheric Sciences*, vol. 20, nº 2, 1963, 130-141.

⁸³⁶ Chad Hansen, «Guru or Skeptic? Relativistic Skepticism in the *Zhuangzi*», en Scott Bradley Cook, *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*, Albany, SUNY Press, 2003, pp. 128-162.

«No es cierto que su doctrina de los universales conduzca ni poco ni mucho al espinosismo, como han repetido tantos, desde Pedro Bayle acá; nada más lejos de la mente del Doctor Sutil que la doctrina de la unidad de sustancia: ni él ni sus discípulos admitieron nunca un universal positivo y común «a parte rei»; pero admitieron y admiten que la naturaleza humana, por ejemplo, es una con cierto género de unidad inferior a la unidad numérica de los individuos y no susceptible de división. En este sentido, y sólo en éste, pero usando de fórmulas que fácilmente se prestan a una interpretación panteísta, llegó a decir Escoto que había unidad de ser en los seres múltiples (*esse unum in multis et de multis*). Por otra parte, afirmaba y defendía, con Avicbrón, la unidad de materia: *Ego autem ad positionem Avicembronis redeo, et primam partem scilicet quod in omnibus creatis per se subsistentibus, tam corporalibus quam spiritualibus, sit materia, teneo. Deinde, probo quod sit unica materia* (*De rerum principio, q. VIII, art. 4.^o, número 24*). Sabido es que los escotistas, para explicar el principio de individuación, no acuden a la materia ni a la forma, sino a una nueva entidad metafísica que llaman heceidad (*haecceitas*), última realidad del ente, última actualidad o formalidad. Pero júzguese como se quiera de esta nueva abstracción, añadida a tantas otras, es cierto que la unidad de materia que Escoto admite no es unidad numérica, sino unidad de semejanza, la que él llama *minor unitas*»⁸³⁷.

Para Chris Fraser las analogías que, como hemos visto, no deja de reconocer que existen entre la Escuela de Elea y la Escuela de los Nombres china son superficiales, y detalla⁸³⁸:

«Hui Shi's "one body" monism does not imply that the differentiated world of perceptual experience is delusory, nor that individual things are all formless blobs of protoplasm that can fuse together. It arises from thinking of the cosmos according to the model of a whole and its parts. Because distinctions between the parts can be drawn in innumerable many ways, it seems that arbitrary human convention is the only basis for distinguishing the parts one way rather than another—for instance, for distinguishing different kinds (*lei*) of things or "stuff" (*shi*) one way rather than another. Without our cognitive activity, individual things in themselves belong to neither one kind nor another, nor are

⁸³⁷ Marcelino Menéndez Pelayo, cfr. Salomon Munk, *Mélanges de philosophie Juive et Arabe, renfermant des Extraits méthodiques de la Source de vie de Salomon ibn-Gebirol (dit Avicbron), traduits en français sur la version hébraïque de Schem-Tob ibn-Falaquera, et accompagnés de notes critiques et explicatives; un Mémoire sur la vie, les écrits et la philosophie d'Ibn-Gebirol, des Notices sur les principaux philosophes arabes et leurs doctrines, et une Esquisse historique de la philosophie chez les Juifs*, Paris, A. Franck, 1859, p. 298.

⁸³⁸ Chris Fraser, «School of...», n. 15.

they even “things” (wu). Rather, they are simply parts of a whole constituted by the cosmos and everything in it. As an analogy, consider how we conceive of the human body. We can recognize distinctions between the various parts of the body, such as the arms, legs, and torso, or we can treat the body as a single whole, forgetting for the moment any distinctions between its parts. Someone could argue that arms, legs, and so on are distinct from each other and from the body only in the sense that for some purposes we isolate them conceptually. In reality, they are all just (parts of) the body. The “Great One” or “one body” idea is that in an analogous way, the entire cosmos is a whole constituted by its myriad parts, and the parts exist as various individuals and kinds only because our cognitive activity divides them off from the whole. Of course, we can distinguish different types of criteria for identifying parts. Consider, for instance, the differences between these sorts of parts: (a) a discrete individual part that is detached from anything else, such as my body, which is unconnected to other bodies; (b) an intuitively distinct part of my body, such as my right index finger; (c) a random chunk of my body, such as a square centimeter of flesh near the center of my left calve; (d) the part of my body consisting of the fusion of my left ring finger, right eye, and spleen. The principles by which we might classify such different sorts of parts are a matter of discussion and controversy in contemporary metaphysics (see the entry on mereology). They obviously have an important bearing on the grounds for Hui Shi’s monism, since it may well be the case that arbitrary human convention is not the only basis for drawing distinctions between things and kinds of things».

5.2. LA NADA.

Mucha es la bibliografía que llama nihilista a Nāgārjuna⁸³⁹. También se le hace la misma acusación a los megáricos:

«Euclide de Mégare [...] que Socrate ne put arracher au nihilisme de Parménide et de Gorgias, et dont les élèves, Stilpon (Stilpon fut accusé d’impiété pour avoir dit à Athènes que Pallas-Athéné était la fille, non de Zeus, mais de Phidias) et Ebulide, mêlèrent à la doctrine de l’Être absolu le scepticisme universel qui en est la conséquence, et les plus vicieuses subtilités de la dialectique); enfin à Antisthènes, d’Athènes, et à Aristippe, de

⁸³⁹ Cfr. Vicente Fatone, «El budismo “nihilista”», en *Obras completas*, II, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1972; Fernando Tola/ Carmen Dragonetti, *Nihilismo Budista. La doctrina de la vaciedad*, México, Premià, 1990.

Cyrène (nés en 420 et 414), qui accommodèrent chacun à son tempérament la morale de Socrate, en la faussant l'un et l'autre»⁸⁴⁰.

Pero así como hay muchas formas de entender lo uno, hay muchas formas de entender la nada. Baumgartner ya mostró algunas. Josef Seifert, clasificando los sentidos de “nada”, censa la de Gorgias:

«En cuarto lugar, podemos aludir a la oposición entre ser y nada en la forma del par de opuestos algo/ nada. “Algo es” (en cualquier sentido del término) y “no hay absolutamente nada” como Gorgias afirma al inicio de su libro perdido. A esta oposición entre ser y nada, la primera de todas las evidencias según Max Scheler, se refiere la afirmación “hay algo y no más bien nada”»⁸⁴¹,

5.3. LO UNO Y LO OTRO.

Leibniz poetiza:

«Mais à vrai dire la Nature, mère des diversités éternelles, ou plutôt l'esprit Divin, sont trop jaloux de leur merveilleuse variété pour permettre qu'un seul et même modèle puisse dépeindre toute chose. C'est pourquoi ils ont inventé cet expédient élégant et admirable, ce miracle de l'Analyse, prodige du monde des idées, objet presque amphibie entre l'Être et le Non-être, que nous appelons racine imaginaire»⁸⁴².

Esto es, sin duda, poesía, como lo era para Karsten la ciencia de Empédocles:

⁸⁴⁰ André Paul Émile Lefèvre, *La philosophie*, París, C. Reinwald, *Bibliothèque des sciences contemporaines*, 1879, p. 102. Hay quien, indignándose, niega la relación de Gorgias con Antístenes (Maria Tanja Luzzatto, «Un'insidia biografica: Antistene, Gorgia e la retorica», en *Studi Classici e Orientali*, 46, 1998, pp. 365-376): pero no se puede negar la relación del *Poema del no ser* de Gorgias con la línea filosófica que estamos tratando.

⁸⁴¹ Josef Seifert, «El papel de las irrealidades para los principios de contradicción y de razón suficiente», en José A. Ibáñez Martín (ed.), *Realidad e irrealidad: Estudios en homenaje al profesor Millán-Puelles*, Madrid, Rialp, 2001, pp. 131-132; a continuación aprovecha para endilgar una larga cita de Max Scheler, «Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens», en *Gesammelte Werke, V, Vom Ewigen in Menschen*, Berna/ Múnich, Francke, 1968 (5ª ed.), pp. 69-90, 93-94.

⁸⁴² Christian Drouin, «Un point d'Histoire des Mathématiques. Négatifs et Infinis chez Leibniz», en *Réciproques*, nº1, diciembre de 1996, ed. electrónica apud <http://mathematiques.ac-bordeaux.fr/peda/publica/bulletin/bull01/histmath.htm>.

«Thus also Empedocles, Pythagoras, and Plato, are said to have been perfectly acquainted with the doctrine of gravitation; and this absurdity is made delusive by dint of forced translations, which elicit something like coincidence of expression, although every competent person detects the want of coincidence in the ideas {Karsten expresses the distinction well: “Empedocles poeticè *adumbravit* idem quod tot seculis postea *mathematicis rationibus est à Newtono*” – *Philos. Graecorum Operum Reliquiae*, p. XIII}»⁸⁴³.

No se puede pensar sino desde la poesía en la fusión del Ser y del No-ser. Y desde la poesía habla el autor de *RV10.129.1*⁸⁴⁴, como ya mencionamos. Su monismo enseña que otros monismos son en realidad dualismos. Ana Agud y Francisco Rubio lo comentan así:

«en su primera fase, sorprendente y provocativa, el poeta, un profesional del uso del lenguaje, se sitúa fuera de toda convención lingüística mostrando que también la diferencia primaria u original entre ser y no ser es relativa, y que en consecuencia no puede ser tomada como fundamento para una genuina *prima philosophia*, sino que ha de ser situada como una más entre las distinciones lingüísticas. A partir de este comienzo sólo es posible ilustrar con determinaciones ejemplares el alcance de esta negación crítica total: con la negación del espacio y su frontera, de la materia y de cualquier espíritu que pudiera gobernarla, del devenir y de la permanencia, de todo *praketám* (signo, señal) de lo asequible a los sentidos. Se ilustra también con una paradoja del dominio empírico: un “aliento sin sopló”, y con otra estrictamente lógica: un “uno” que no se distingue de ningún “otro”».

Gaspere Orelli, estudiando a Tommaso Campanella, habla de «quel mirabile e lucidissimo misticismo ch’egli professava: sistema simile in parecchi punti al sublime panteismo dell’indico poema Baghavad-Gita sì maestrevolmente tradotto in latino dal nostro Schlegel»⁸⁴⁵. Giuseppe Tucci dice:

⁸⁴³ George Henry Lewes, *The Biographical History of Philosophy: From Its Origin in Greece Down to the Present Day*, p. XXXIII

⁸⁴⁴ Ana Agud/Francisco Rubio, *La ciencia...*, pp. 35-36, «Ni no ser ni ser había entonces; no había el espacio, ni el cielo sobre él. ¿Qué era lo que allí giraba? ¿Dónde? ¿Bajo la protección de quién? ¿Qué eran las aguas profundas, insondables?», en su traducción, p. 35

⁸⁴⁵ Tommaso Campanella, *Poesie filosofiche di Tomaso Campanella, pubblicate per la prima volta in Italia da Gio. Gaspere Orelli, professore all’Università di Zurigo*, Lugano, Gius. Ruggia e C., 1834, p. X.

«per questo, come per gli Stoici nella Grecia, i contrari sono concetti interdipendenti e relativi, derivando l'uno dall'altro. Per Chuang-tze tutti i contrari si unificano nel Tao: sotto tale aspetto, ma sotto questo soltanto, egli ricorda Eraclito per il quale appunto “la stessa cosa c'è dentro di noi, il vivente ed il morto, lo sveglio ed il dormente, il giovane ed il vecchio, perchè questi mutandosi sono quelli e quelli viceversa mutandosi sono questi”. È inutile che io ricordi come dell'unificazione dei contrari trattarono nel rinascimento il Cardinal Cusano e Giordano Bruno {v. ad. es. *Eroici Furori*, ed. Gentile, pag. 413}»⁸⁴⁶.

Esta comparación ha mantenido su autoridad a lo largo de los años. Rolf Trauzettel termina un análisis de Gongsun Long en el que lo relaciona claramente con el monismo citando a Giordano Bruno, e Iñaki Preciado Idoeta dice:

«El Tao (*dao*) coincidirá con el concepto de Dios en la medida en que se entienda como principio supremo, que “engendra” (de él surgen) y abarca todas las cosas. Es inefable, como absoluto. Es el Gran Uno (Plotino) en el que se anulan todas las contradicciones (Nicolás de Cusa). Y aquí aparece la diferencia nítida que separa al Dios de la ortodoxia cristiana del Tao: Dios es SER, frente al Tao que es SER y NO-SER. Dios es el Absoluto, como opuesto a lo relativo (sus criaturas), frente al Tao, que es al mismo tiempo lo absoluto y lo relativo. Puestos a establecer forzadas implicaciones, el Dios cristiano sería en todo caso una manifestación, o una emanación, del Tao. O bien el Tao, en todo caso, podría interpretarse a la luz del panteísmo del Cusano, de Bruno o de Spinoza»⁸⁴⁷.

Este estadio del monismo permite evoluciones:

«The metaphysics of what I called the “can't-miss-*dao*” group also suggests an intermediate kind of monism. Its core is continuity-of-nature monism, but from that premise Shen Dao seems to derive a prohibition on our making *any* distinction between *shi-fei*^{this-not this} 是非»⁸⁴⁸.

5.4. NI LO UNO NI LO OTRO.

⁸⁴⁶ Giuseppe Tucci, *Storia della filosofia cinese*, p. 94.

⁸⁴⁷ Zhuang Zi, *Zhuang Zi...*, pp. 17-18.

⁸⁴⁸ Chad Hansen, «Guru...», *ibid.*

Esta es la postura de Nâgârjuna, que refuta todas las vías⁸⁴⁹ (aunque siempre hay gente que duda⁸⁵⁰):

«Nâgârjuna, en efecto, ordena suspender el juicio, y esa actitud es consecuencia del análisis de las cuatro posibilidades: ser, no ser, ser y no ser, ni ser ni no ser. No puede serle atribuida ninguna tesis, y Nâgârjuna no se cansa de repetirlo. Se ha sostenido {H. N. Randle, *Indian Logic*, p. 63, n. 2} que su doctrina coincide, *exactamente*, en la negación de esas cuatro posibilidades, con la doctrina platónica de la opinión desarrollada en el Libro V de la República. Hay, en efecto, una semejanza, pero con toda esta diferencia fundamental: que para Nâgârjuna todo juicio es *doxa*, opinión; (...) para Nâgârjuna, como para Platón, “de lo que no es se da necesariamente ignorancia”; pero para Nâgârjuna también de lo que es se da necesariamente ignorancia, porque tanto el ser como el no ser *no son*»⁸⁵¹.

Quizá es también la postura de Zhuang Zi:

«I have argued that a philosophical reader could reasonably take passages in the *Zhuangzi* to reject both views. Graham drew our attention to the fact that Zhuangzi seems to formulate and then reject Hui Shi’s position (an attempt to derive ‘all is one’ from observations about concept relativism)»⁸⁵².

5.5. NI LO UNO NI LO OTRO, SINO TODO LO CONTRARIO.

Miguel Mihura y Antonio de Lara (*Tono*) crearon en 1943 *Ni pobre ni rico sino todo lo contrario*. Un filólogo y filósofo español ha desarrollado una doctrina basada en no decir «ni sí, ni no, más bien»: para el eleático contemporáneo Agustín García Calvo el ser, la realidad, es, pero no es todo lo que hay: hay otras cosas. ¿Qué otras cosas? No se puede responder, porque si se nombraran, se incorporarían a la realidad (esto toca un viejo

⁸⁴⁹ Paul T. Sagal, «Nagarjuna’s paradox (that all views are absurd)», en *American Philosophical Quarterly*, vol. 29 n.1 enero de 1992, pp. 79-85.

⁸⁵⁰ Richard H. Robinson, «Did Nagarjuna Really Refute All Philosophical Views?», en *Philosophy East & West*, vol. 22, nº 3, julio de 1972, pp. 325-331.

⁸⁵¹ Vicente Fatone «El budismo “nihilista”», en *Obras completas*, II, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1972, p. 150.

⁸⁵² Graham, «Guru...». *ibid.*

problema de la filosofía india⁸⁵³). Naturalmente, también se expresa en una forma poética, inspirada, profética y técnicamente algo choricera⁸⁵⁴. Insiste en que quien niega un nombre acepta su realidad (y el todo que constituye la realidad), en lugar de condenarla con su silencio y dedicarse a otras cosas fuera de ella, que es lo que tendría que hacer. Todo esto sazonado con paradojas eleáticas, provoca la estupefacción de quienes lo oyen hablar, análoga a la de los espectadores de los eleáticos originales, aunque, en lugar de sátiras, lo que provoca son preguntas del tipo “qué tiene que ver todo esto con la globalización” y titulares como este de Santiago Belausteguigoitia, «Agustín García Calvo muestra su “indignación” por lo que pasa en Irak», en *El País Andalucía*, Sevilla, viernes, 28-3-2003, ed. digital. En el cuerpo de la noticia, en la cita directa (no en la paráfrasis

⁸⁵³ Cfr. Roy W. Perrett, «Is whatever exists knowable and nameable?», en *Philosophy East and West*, vol. 49, nº 4, octubre de 1999, pp. 401-414, p. 401: «All six categories possess existence, nameability and knowability (*ṣāṅṅām api padārthānām astivābhidheyatvajñeyatvāni*) {*Padhārthadharmasamgraha* III.11»; cfr. Sarvepalli Radhakrishnan/ Charles A. Moore, *A Sourcebook...*, p. 399.

⁸⁵⁴ «Así resulta que de los dos saberes/ que de lados encontrados se nos imponían/ nos nace la manera real y verdadera/ de no saber./ Y del amor y de la guerra/ de las dos Verdades Puras/ a saber, que partes no puede haber de Todo/ y además que Todo no hay,/ florece en suma el modo verdadero de la No Verdad./ Conque esta es, y no lo olvides,/ la manera de negar que cabe/ y no otra alguna./ Que si dices simplemente:/ No a la Vida/ Abajo España/ Muera el Rey/ No existe Dios/ No quiero Trabajar,/ con ello estás inevitablemente/ afirmando aquello que en el común vocabulario/ se opone a lo que niegas,/ y que bien mirado,/ vendría siempre a ser lo mismo./ Mas en cambio,/ si allí donde la Ley pidiendo está que digas o sí o no,/ no sólo dices no,/ no dices ni sí ni no,/ más bien./ Como tampoco cabe abandonar el campo/ (que en efecto, eso era dárselo al ejército del sí)/ responde sí, no y no, y sí perseverantemente./ Tal vez, entonces, puede, no se nos oculta/ que no es gran cosa lo que aquí te estoy diciendo/ mas bien que casi no te estoy diciendo nada/ o por lo menos no sé bien lo que te digo/ ni para qué./ Pero qué querías,/ es la propia materia del discurso/ la que no me deja saber decirlo./ Cuando él te está diciendo/ que ni digas si ni no,/ y cual la manera de decir que no y que sí,/ no puede al mismo tiempo hacer traición él mismo a lo que dice./ Y como la ley del tiempo obliga/ a andar a las palabras la una en fila tras la otra/ y todavía no se ha inventado/ aquella que decir pudiera sí-no de un golpe,/ no nos queda más remedio/ que dejar que en ti se diga/ lo que yo no puedo/ decirte./ Estamos tú y yo/ como el muchacho que mirando está/ los ojos de sus amores verdes/ y la voz le tiembla bajo la dulce tarde./ Solo con Sola./ Y aleteando están los corazones de los dos/ y sin embargo no se atreve nunca, no puede/ a pronunciarlas las palabras justas./ Bien que las conoce demasiado/ Y demasiado sabe que se esperan esas./ Pero por eso mismo se resiste/ como asnillo sin domar./ Y tiene su miedo su razón./ Pues cuando al fin susurre/ TE QUIERO/ en el momento de decir la propia verdad/ habrá jurado la mortal mentira,/ y a prisión mohosa habrá por siempre condenado/ la amenaza de libertad que acaso en sus amores florecía./ Conque así, sintiéndolo turbiamente,/ tiembla como vara verde/ y balbucea y busca en los ojos de la otra/ desesperadamente/ LA INTELIGENCIA./ Y los minutos en la fuente caen gota a gota/ en tanto y los vengejos chillan por el cielo/ y todavía sigue/ sin poderlo/ decir», Agustín García Calvo, *Sermón del Ser y del No Ser*, Madrid, Lucina, 1980, vv. 1290-1346

periodística) queda claro que la indignación, como en el caso de Gongsun Long, no es por las acciones bélicas, sino por la incoherencia verbal⁸⁵⁵.

El poder del *Sistema*, el *Capital*, el *Poder* y todos esos nombres que García Calvo desliza de vez en cuando en sus discursos como sinónimos de la Realidad, tranquilizando momentáneamente a su audiencia, es tal que, tras haber inventado la *Professorenphilosophie*, hace que sus profesores sean escuchados reverencialmente por periódicos de derechas, periódicos de izquierdas y profesores y estudiantes de filosofía que no comprenden una sola palabra de lo que oyen, ni tienen posibilidades para hacerlo, porque se han despreocupado de Zenón y no se dan cuenta de que Russell, que les interesa mucho más (no necesariamente tanto como para leerlo), lo retoma.

5.6. HUMORISMO

Las expectativas de quien se acerca a la Filosofía son tantas que el más mínimo gesto de alguien considerado filósofo, si se anuncia o presiente que su contenido es filosófico, es observado con plena y devota atención y, si no entendido, guardado en el corazón. Ocurre que el tener la mente tan abierta hacia todo lo que se presente como filosófico puede impedir la comprensión de cosas que están escritas para ser recibidas por una mente cerrada, o, cuanto menos, hacer perder los aspectos que se percibirían con una mente

⁸⁵⁵ «El escritor Agustín García Calvo mostró ayer en Sevilla su “indignación” por lo que pasa en Irak. El pensador cuestionó la propia denominación de “guerra” para lo que está ocurriendo allí. “[Siento] indignación de que todos los muchachos y muchachas se dejen engañar con el nombre de la guerra. ¡Llamar guerra a eso!”, explicó García Calvo (Zamora, 1932) en un seminario celebrado en la Casa de la Provincia. “Al decir ‘No a la guerra’ se pone uno de parte del poder”, puntualizó el autor de *Sermón del ser y no ser*. “Están haciendo la chapuza que hicieron hace 12 años. ¡Y que a eso le llamen guerra!”, indicó en referencia a la contienda del Golfo. [...] García Calvo remitió a los artículos que ha publicado en el diario *La Razón* para desarrollar su postura ante lo que ocurre en Irak. “-¿Por qué era tan aburrido decirle NO a la guerra? - Porque era mentira, críos. -¿Cómo? -Que no era más que una amenaza de guerra, tontuelos, una guerra futura, inminente, mañana, pasado, el otro, un juego imbécil con que os han tenido entretenidos año y medio. -Pero, bueno, mamá, el caso es que la guerra ya ha llegado. -¿Qué coños va a llegar, Sibila, si no había nada que llegar? ¿No sabes tú que el futuro nunca llega? -Ya: porque, si llega, deja de ser futuro. -Y ya no sirve para lo que servía, ¿no? -Hacernos creer que iba a pasar algo. -Eso. Y, por tanto, ese cuento de que pasa algo tienen que seguir estirándolo a futuro, día tras día, hasta que se agote. ¿Cómo van a quedarse los Medios de Información sin su gran negocio, cómo van a dejar los Poderes de tener pendiente el mundo de lo que va a pasar, para que no se entere de lo que está pasando?”, escribía García Calvo en *La Razón* el pasado miércoles».

cerrada, y el Pinciano podría repetirnos: «Para reyr son todos esos, no para llorar; y, si vos dellos no os reys, merecéys que se ryan de vos»⁸⁵⁶.

Piergiorgio Oddifreddi encabeza su historia de la Lógica con una cita de Goethe sobre el gran favor que haría a nuestra cultura quien supiese explicar qué cosas dijo Platón en broma y qué en serio⁸⁵⁷, lo que nos recuerda al P. José de Acosta⁸⁵⁸.

Christoph Harbsmeier, antes de interpretar humorísticamente los diálogos de Gongsun Long, se refiere a los de Platón: «The suggestion that a philosophically important text may ultimately involve a flippant use of logic is by no means unnnheard of. Plato's dialogue *Parmenides* has been interpreted as a logical game rather than a serious dialogue»⁸⁵⁹.

Conviene examinar y probar las cosas con las varias lentes, no perder el manejo de la válvula de nuestras tragaderas intelectuales; y eso desde el preciso momento en que viene un señor raro diciendo que el ser es y el no ser no es. Para Ortega y Gasset, «El ingreso ejemplar en la inmensa extravagancia que es la filosofía nos lo ofrece Parménides, el loco de la Razón, que con un radicalismo nunca emparejado nos proporciona la impresión más vivaz, la experiencia más drastica de la insensatez que es la Lógica»⁸⁶⁰, y esto a pesar de que «en Parménides todo es terriblemente serio»⁸⁶¹. Aplicar una doble lectura, en burlas y

⁸⁵⁶ Alonso López Pinciano, *Philosophía antigua poética*, III, p. 23.

⁸⁵⁷ *Werke*, XXXII, 140: Piergiorgio Oddifreddi, *Il diavolo in cattedra. La logica da Aristotele a Gödel*, p. IX.

⁸⁵⁸ «Esto tratan y disputan hombres de buenos ingenios muy de veras, y son cosas tan de burla considerándose un poco, que más parecen cuentos o fábulas de Ovidio, que historia o filosofía digna de cuenta. [...]Yo, por decir verdad, no tengo tanta reverencia a Platón, por más que le llamen divino, ni aun se me hace muy difícil de creer que pudo contar todo aquel cuento de la isla Atlántida por verdadera historia, y pudo ser con todo eso muy fina fábula, mayormente que refiere él haber aprendido aquella relación de Cricia, que cuando muchacho entre otros cantares y romances, cantaba aquel de la Atlántida. Sea como quisieren, haya escrito Platón por historia o haya escrito por alegoría, lo que para mi es llano, es que todo cuanto trata de aquella isla, comenzando en el diálogo Timeo y prosiguiendo en el diálogo Cricia, no se puede contar en veras, si no es a muchachos y viejas», José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. de José Alcina Franch, Madrid, Historia 16, 1987, p. 118.

⁸⁵⁹ Christoph Harbsmeier, «Humor in Ancient Chinese Philosophy», en *Philosophy East and West*, vol. 39, nº 3, *Philosophy and Humor*, julio de 1989, pp. 289-310, p. 310, n. 61, refiriéndose a los diálogos de Gongsun Long.

⁸⁶⁰ José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo...*, p. 78.

⁸⁶¹ *Ibidem*, p. 89.

en veras, es obligado e irrenunciable en el caso del texto sofisticado más antiguo que hemos visto, el diálogo acadio del amo y el esclavo⁸⁶².

Hay que tener presente siempre que, en Filosofía, se pueden decir cosas fundamentales de una manera divertida, pero también (posibilidad no desdeñable), se pueden decir cosas fundamentalmente por diversión. Eso no supone caer en lo que Ricœur llama “hermenéutica de la sospecha”, sino, al contrario, buscar la justa interpretación. Tomemos esta traducción⁸⁶³:

«-Pues porque en dos no hay ni derecha ni izquierda, ni derecha e izquierda, pero derecha e izquierda sí dan dos, ¿no? Y porque si juntamos un cordero con un buey no tenemos un caballo, ni si juntamos un buey y un cordero tenemos un pollo.
-¿Qué significa todo eso?».

No reírse al llegar a este punto, después de atender seria y atentamente las preguntas y respuestas que lo preceden, es no entender el texto (al menos, no entenderlo por completo).

Desde luego, cuando se dice “por diversión”, surge la pregunta: “¿para divertir a quién?” Es notorio que hay diversiones que no pueden ser compartidas por muchos. Suponemos que, a no ser que tuviera la capacidad de autoconvicción del Barón de Münchhausen, Ctesias de Cnido, de ser correcta la interpretación a través de la hermenéutica de la sospecha que Luciano o Focio hacen de él, tenía que contar sus mentiras aguantándose la risa ante el círculo de sus oyentes. Pero no es la peor reacción imaginable ante algo que el autor considera divertido que el público permanezca completamente ignorante de ello, al menos en lo que concierne al bienestar material del humorista. Desde un punto de vista filosófico, quizá sí sea la peor reacción. El acto más notable y heroico de humorismo culminado por Estilpón de Megara (el más simple y

⁸⁶² «Fino a una decinna d’anni fa il testo presente era comunemente considerato il “dialogo pessimistico” e giudicato uno dei pochissimi testi accadici di natura filosofica e di intonazione pessimistica. [...] La reazione contro l’interpretazione tradizionale cominciò con F. M. Th. Böhl, che vide nel testo una parodia o un mimo eseguito durante i “saturnali” babilonesi della festa dell’anno nuovo (1948, e poi di nuovo in 1955), e ricevette incremento con un articolo di A. Speiser [...]. Per lo studioso americano il dialogo, invece che “pessimistico”, avrebbe soltanto una farsa destinata a suscitare il riso. Da allora la nuova interpretazione ha fatto strada [...] e pareva dovesse diventare comune, senonché recentemente W. G. Lambert ha fatto macchina indietro e, pur ammettendo un certo tono umoristico, ha sostenuto che il fondo è davvero ispirato a pessimismo», Castellino, pp. 501-502.

⁸⁶³ Gongsun Long, *Libro...*, p. 86.

chocarrero es sin duda la anécdota del higo que le atribuye Diógenes Laercio) se saldó con su expulsión de Atenas. La pregunta de Teodoro fue, efectivamente, mucho más atrevida que la afirmación del megárico. Quizá por eso podría sobreentenderse que la hizo como juez y no como espectador. Pero no es necesario: independientemente del tono, Estilpón juega con la negación de la divinidad y Teodoro no, es más, se basa en algo tan caro a la religión tradicional como el antropomorfismo (con una dosis saturada y visibilísima de ironía, cierto), mientras que Estilpón se funda en el deshumanizado y abstracto género gramatical. La pregunta de Teodoro es irreverente y rebosa incredulidad hacia lo divino; la afirmación de Estilpón no es más que un juego fundado en una precisión gramatical (al menos, a simple vista). Con todo, tal como está constituida la mentalidad ateniense, es comprensible que se condene por impía la segunda y no la primera. Podemos suponer como casi seguro, por el desarrollo del relato, que Estilpón tenía pensada su respuesta final en el Areópago cuando se acercó a la estatua criselefantina, del mismo modo que Diógenes preparó con todo cuidado su candil antes de aproximarse a los juegos. Todo esto, naturalmente, si la historia es cierta, y no vemos excesivo problema en que lo sea. Al menos, el juego teológico-gramatical que es núcleo de la historia, aunque el marco no necesariamente haya tenido que ser como se detalla.

De ser cierta la historia, Estilpón habría sufrido una de las censuras de las que habitualmente se hace objeto al humor. Georg Friedrich Meier la expresa así en 1794:

«No debemos jamás burlar de cosas en las que, por su importancia o peso, se reclama nuestra más extrema seriedad. Hay cosas [...] demasiado grandes e importantes en sí mismas, como para no ser pensadas ni mencionadas nunca sin mucha gravedad y solemnidad. La risa en tales ocasiones es criminal e indecente [...] Por ejemplo, toda burla sobre religión, filosofía, y otras materias importantes»⁸⁶⁴.

Mucho habría que oponer a esto. Recordemos la respuesta que d'Artagnan da a Aramis para justificar que crea que bromea cuando se ocupa de asuntos como si hay que bendecir con dos o con tres dedos: «on plaisante bien avec la mort». Chesterton escribe:

«I think seriously, on the whole, that the more serious is the discussion the more grotesque should be the terms. For this, as I say, there is an evident reason. For a subject is really solemn and important in so far as it applies to the whole cosmos, or to some

⁸⁶⁴ Georg Friedrich Meier, *Thoughts on Jest* (1794), ed. de Joseph Jones, Austin, Universidad de Tejas, 1947, pp. 55-56, cit. en Conrad Hyers, «Humor in Zen: Comic Midwifery», p. 267.

great spheres and cycles of experience at least. So far as a thing is universal it is serious. And so far as a thing is universal it is full of comic things. If you take a small thing, it may be entirely serious: Napoleon, for instance, was a small thing, and he was serious: the same applies to microbes. If you isolate a thing, you may get the pure essence of gravity. But if you take a large thing (such as the Solar System) it *must* be comic, at least in parts. The germs are serious, because they kill you. But the stars are funny, because they give birth to life, and life gives birth to fun. If you have, let us say, a theory about man, and if you can only prove it by talking about Plato and George Washington, your theory may be a quite frivolous thing. But if you can prove it by talking about the butler or the postman, then it is serious, because it is universal. So far from it being irreverent to use silly metaphors on serious questions, it is one's duty to use silly metaphors on serious questions. It is the test of one's seriousness. It is the test of a responsible religion or theory whether it can take examples from pots and pans and boots and butter-tubs. It is the test of a good philosophy whether you can defend it grotesquely. It is the test of a good religion whether you can joke about it»⁸⁶⁵.

La misma religión ciudadana en cuya defensa los areopagitas expulsaron a Estilpón parece desmentir a Meyer⁸⁶⁶. Ya hemos visto que Teodoro no es castigado por su broma obscena, que ridiculizaba, pero no negaba (el ridículo o el absurdo no es una demostración negativa para todos los genios o intelectos). Es más, es lógico que si a los dioses no se los puede negar (ni gramatical ni teológicamente, ya hemos visto), al menos se pueda uno reír de ellos:

«Los atenienses de entonces, envueltos en conmociones y revoluciones, suponían a los dioses de la misma dura piel que les era necesaria a ellos. Por esto los autores cómicos no fueron perseguidos con procesos de asebia, como lo fueron estadistas, filósofos, etc.; bastaba con que no negaran a los dioses o pusieran esta negación en boca de un personaje ridículo, como en la de Sócrates en *Las nubes*»⁸⁶⁷.

⁸⁶⁵ Gilbert Keith Chesterton, *All Things Considered*, Londres, J. Lane, 1920, p. 202.

⁸⁶⁶ Y no sería la única. Cfr. Etan Levine, *Heaven and Earth, Law and Love: Studies in Biblical Thought*, Berlín, De Gruyter, 2000, pp. 183-204, «Qohelet's Law: Don't Be a Fool!», p. 204; Karl Taube, «Ritual Humor in Classic Maya Religion», en William F. Hanks, Don S. Rice (eds.), *Word and Image in Maya Culture: Explorations in Language, Writing, and Representation*. Salt Lake, University de Utah, 1989, 351-382; Christian Duverger, *L'esprit du jeu chez les Aztèques*, París, Mouton, 1978, pp. 9-10.

⁸⁶⁷ Jacob Burckhardt, *Historia de la cultura griega*, Barcelona, RBA, 2005, I, p. 422.

En Aristófanes, Heracles, como el héroe Bhima en el teatro indio, aparece como un glotón que se deja sobornar con comida, y Dioniso hace callar a las ranas, arcaicos espíritus infernales, con una atronadora ventosidad. Para Nägelsbach, el tratamiento de este personaje es «un vivo retrato de la desmoralizada juventud de Atenas corrompida de raíz por una sofística indigna»⁸⁶⁸: es ligeramente paradójico que el dios encarne los vicios introducidos por quienes, según *Las nubes*, niegan a los dioses (no es tan paradójico que «El dios de las fiestas sagradas» sea, como dice el mismo Nägelsbach, «presentado como un dechado de bajeza, libertinaje y felonía»⁸⁶⁹, algo que el público debe suponer tan ofensivo para el dios como los *fescennini* sobre César en su triunfo); además, «Aristófanes tenía motivos suficientes para poner otra máscara a ese motivo. Desde Homero se ha reído con muchos mitos de los dioses; pero en este caso Dionisos se halla cargado de oprobio, no sabemos bien por qué»⁸⁷⁰. Y la ridiculización es aún mayor en *Las aves* y el *Pluto*. Todo esto por no hablar de la antigua religión agraria, llena de bromas y burlas obscenas, empezando por la vieja Baubó. Pero no necesariamente lo obsceno, entiéndase, lo sexual y escatológico, es identificable con el humor. De esa identificación abusa D. R. Knechtges, afirmando que «Part of the blame for the absence of humorous writing in the pre-Han periods has been placed on Confucian puritanism»⁸⁷¹, añade que «Many things that are often the subject of humorous treatment –indecenty and sex, for example– were seldom mentioned and if they were never in a frivolous way»⁸⁷².

En la antigua China el índice de humor obsceno es palpablemente menor que en la India y, especialmente, que en Grecia. No por ello vamos a prescindir de analizar en qué manera la civilización china viola los preceptos de Meier de no bromear sobre las cosas serias como la filosofía o la religión, al suponer que no hay humor en la China antigua. Muy al contrario, puede que hallemos este humorismo precisamente en el campo vedado por Meier. Es Christoph Harbsmeier quien afronta precisamente desde esta perspectiva el reto de Knechtges:

«Leaving aside this problem of obscenities, I propose to limit myself to the problem of humor and mainly to some ancient Chinese texts which we have got used to calling

⁸⁶⁸ Cit. en Jacob Burckhardt, *ibidem*.

⁸⁶⁹ *Ibidem*.

⁸⁷⁰ Jacob Burckhardt, *ibidem*.

⁸⁷¹ D. R. Knechtges, «Wit, Humor, and Satire in early Chinese Literature (to A.D. 220)», en *Monumenta Serica*, nº 29, 1971, p. 81.

⁸⁷² D. R. Knechtges, *op. cit.*, p. 82, cit. en Christoph Harbsmeier, *op. cit.*, p.

loosely ‘philosophical’. After a brief survey of jesting in the *Analects*, I shall concentrate on that particular form of humor, the joke, and the *conte à rire*.⁸⁷³

Ese sucinto análisis de las bufonerías en las *Analectas* se completará al año siguiente con el sugestivo título de «Confucius ridens»⁸⁷⁴. Harbsmeier, como vemos, remonta el humor en la filosofía china a Confucio; en la griega, a Heráclito y a Sócrates⁸⁷⁵. Nosotros pensamos, y hemos manifestado ya, que habría que tener bajo vigilancia a Parménides, así como a otros genios filosóficos como Lao Zi⁸⁷⁶. Si Harbsmeier deja bien asentado, con recurso a autoridad, que «In any case, laughter is a subjective matter: “What the stupid laugh at the well-balanced will grieve at. What the madman delights in the talented man will be worried by»⁸⁷⁷, Lao Zi es más contundente, y dice que cuando el necio oye hablar del Dao ríe a carcajadas. Pero a riesgo de ser llamados necios, no creemos que debemos soslayar el deber de examinar con doble óptica ciertos monólogos del *Dao De Jing*, por no hablar de ciertas comparaciones y figuras literarias. De todas formas, comenzar por Confucio y no por los oráculos, por ejemplo, rinde un interesante fruto en la comparación de la trayectoria del humor filosófico en Grecia y China (comparación que no se proponía

⁸⁷³ Christoph Harbsmeier, «Humor in...», p. 290.

⁸⁷⁴ Christoph Harbsmeier, «Confucius Ridens: Humor in the *Analects*», en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 50, nº 1, 1990, pp. 131-161.

⁸⁷⁵ Christoph Harbsmeier, «Humor...», p. 289. Remite al estudio de Kierkegaard *Om begrebet ironi med stadigt hensyn til Socrates*, Copenhagen, 1841.

⁸⁷⁶ Cfr. ad ex. *Dao De Jing*, 59, o 60, en Wilhelm. Bertrand Russell escribe: «Lao-Tze’s book, or rather the book attributed to him, is very short, but his ideas were developed by his disciple Chuang-Tze, who is more interesting than his master. [...] But both sages have already the Chinese characteristics of humour, restraint, and under-statement. Their humour is illustrated by Chuang-Tze’s account of Po-Lo who “understood the management of horses”, and trained them till five out of every ten died. Their restraint and under-statement are evident when they are compared with Western mystics. Both characteristics belong to all Chinese literature and art, and to the conversation of cultivated Chinese in the present day. All classes in China are fond of laughter, and never miss a chance of a joke. In the educated classes, the humour is sly and delicate, so that Europeans often fail to see it, which adds to the enjoyment of the Chinese. Their habit of under-statement is remarkable. I met one day in Peking a middle-aged man who told me he was academically interested in the theory of politics; being new to the country, I took his statement at its face value, but I afterwards discovered that he had been governor of a province, and had been for many years a very prominent politician. In Chinese poetry there is an apparent absence of passion which is due to the same practice of under-statement», Bertrand Russell, *The Problem of China*, «Chinese and Western Civilization contrasted», XI, Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1922, ed. electrónica apud <http://www.gutenberg.org/etext/13940>.

⁸⁷⁷ Christoph Harbsmeier, op. cit., p. 291; la cita procede de *Xin Xu*, 9.7, ed. de Lu Yuanjun, p. 299.

en el artículo, pero que parece ser inevitable), y que puede entenderse como una contestación a Meier:

«The systemic didacticism of Aristotle contrasts with the lively humor and irony of Socrates just as the dry didacticism of Xun Zi contrasts with the sensitive humor of Confucius. Intellectual creativity goes with humor, and ideological consolidation goes with dry didacticism. And yet the funny thing is that we sense more –not less–depth of moral seriousness in Socrates and in Confucius than in their more moralistically serious successors!»⁸⁷⁸

Harbsmeier busca historietas y facecias en Mencio, Xun Zi (y no encuentra ninguna), el *Shuo Yuan* y el *Han Shi Wai Zhuan* (compilaciones confucianas), el sarcástico *Yan Zi Chun Qiu*, el *Guo Yu* (le sucede lo mismo que con Xun Zi), el *Zhan Guo Ce*, el *Guan Zi*, el *Lü Shi Chun Qiu*, Han Fei Zi y Zhuang Zi, para culminar con los llamados sofistas chinos Hui Shi y Gongsun Long, que viene a ser la figura estelar de su artículo («Gongsun Long went perhaps further than Hui Shi»⁸⁷⁹). Cuando Nivison dice, a propósito de su pacifismo, que «he did have a serious side»⁸⁸⁰, deja claro en qué considera el resto de su persona. Sobre su obra, como en el caso de Platón, se puede decir que «In this piece it is difficult to discern any other motive than to amaze his hearers: philosophy has become pure show, not without chicanery»⁸⁸¹. Harbsmeier le aplica el doble análisis que hemos propuesto más arriba, y encuentra los resultados positivos en ambas exposiciones:

«Some scholars, notably Fung Yu-lan and Janusz Chmielewski, have read Gongsun Long's *White Horse Dialogue* as sustained serious logical discourse by a theoretician. Others, from earliest times onwards, have considered it as a facetious piece of sophistry. I believe that the *Dialogue* is both these things. I believe that Gongsun Long, as our earliest sources describe him, was indeed an intellectual entertainer at the court of the Lord of Pingyuan. At the same time, I note with pleasure that this playful logical entertainment is of crucial importance for this history of Chinese philosophy of

⁸⁷⁸ Christoph Harbsmeier, op. cit., p. 294.

⁸⁷⁹ Christoph Harbsmeier, op. cit., p. 306.

⁸⁸⁰ *Cambridge History...* p. 782. «Ils ont étonné, mais lassé, les contemporains. Seuls, quelques initiés, comme le prince de Tchong-chan, voulaient leur reconnaître un sens profond», Marcel Granet, *La pensée...*, p. 258.

⁸⁸¹ *Cambridge History...*, p. 782

language. After all: why does an intellectual activity absolutely have to be serious for us to take a serious interest in it, and for it to be of serious intellectual importance?»⁸⁸².

Entiende que su trabajo era entretener en la corte, sólo que su truco, en lugar de dar volteretas o hacer equilibrios con platos, era proponer problemas lógicos: «He was something of a logical court jester at the court of the lord of Pingyuan»⁸⁸³; «There were many entertainers at ancient Chinese courts displaying different skills or tricks. Gongsun Long was one of these. His trick, his piece of entertainment, was of an intellectual kind»⁸⁸⁴. Parece ser que los filósofos del lenguaje se confunden fácilmente con bufones, aunque juegue el azar en ello:

«Videntur enim librarii, iam ante Alexandrum, Euclidem nostrum confundisse cum Euclide τῷ γελοίῳ, id est scurra, cuius mentio fit apud Athenaeum (Ath. Dipnos. VI. 40, Heindorf. ad Plat. Euthyd. p. 342), et Γελῶον pro γελοίῳ fecisse. Similem errorem vide apud Menag. ad. Diog. L. II. 106.»⁸⁸⁵.

Hay que recordar que en el hijo de Candragupta Maurya, Bindusara (llamado Amitrócates por los griegos, seguramente de *amitraghata*, “destructor de enemigos”), pidió al embajador de Antíoco I, Deímaco, que le enviara vino dulce, higos secos y un sofista, como quien pide una película y algo para picar. Ateneo relata la respuesta de Antíoco (*Deipn.* 14.652f-653a). El sofista no fue enviado porque lo prohibían las leyes. Quizá le vino bien no tener tantos entretenimientos. Como traduce Juan Fernández de Heredia,

«En aquellos mismos tiempos, Anthiocho, non contento de Babilonia et de Egbatana et de todo el Imperio de Media, se combatio contra Pharatres, rey de los partos, et fue vencido d’el, el qual, por tal como a el paresciesse que en su huest tenia C mill hombres d’armas, el auia aplegados et mesclados con ellos mas de CC mill bastages, de los que trayen la lenya et los cargos pora la huest, et de tauerneros et de putas et de truhanes et

⁸⁸² Christoph Harbsmeier, «Humor in ancient...» p. 305.

⁸⁸³ Christoph Harbsmeier, «Humor...», p. 305

⁸⁸⁴ Ibidem, p. 306.

⁸⁸⁵ Ferdinand Deycks, *De Megaricorum...*, p. 4.

abbardanes. Et assi muyt liugerament con todos ellos fueron oppremidos en su huest por las fuerças et poderios de los partos, et murio»⁸⁸⁶.

Cristina de Suecia tuvo como entretenedor a Descartes (que nada más llegar tuvo que componer una comedia alegórica). Aún hoy los poderosos se divierten teniendo filósofos en sus cortes⁸⁸⁷. En la China de los Reinos Combatientes,

«Le politicien, lettré itinérant qui offre ses services à des princes avides de recevoir les techniques qui leur livreront le clef de la domination sur leurs rivaux, doit être versé dans l'art de charmer son auditoire [...]. Il faut distraire un prince frivole du spectacle de ses femmes, de ses bouffons et de ses chevaux par l'attrait du discours»⁸⁸⁸.

Pero la competencia puede igualarlo a sus rivales y convertirlo en un bufón más: o en una puta, como una cortesana reprocha a Estilpón (*Deipn.*, 13.46.27-37)⁸⁸⁹:

«κατηγοροῦντος γοῦν ποτε Στίλπωνος Γλυκέρας παρὰ πότον ὡς διαφθειρούσης τοὺς νέους, ὡς φησι Σάτυρος ἐν τοῖς Βίοις (*FhG.* III 164), ὑποτυχοῦσα ἡ Γλυκέρα “τὴν αὐτήν, ἔφη, ἔχομεν αἰτίαν, ᾧ Στίλπων. σέ τε γὰρ λέγουσιν διαφθείρειν τοὺς ἐντυγχάνοντάς σοι ἀνωφελῆ καὶ ἐριστικὰ σοφίσματα διδάσκοντα, ἐμέ τε ὡσαύτως. μηθὲν οὖν διαφέρειν ἐπιτριβομένοις καὶ κακῶς πάσχουσιν [ἦ] μετὰ φιλοσόφου ζῆν ἢ ἐταίρας”. κατὰ γὰρ τὸν Ἀγάθωνα (fr. 14 N) γυνὴ τὸ σῶμα δι' ἀργίαν/ ψυχῆς φρόνησιν ἐντὸς οὐκ ἀργὸν φορεῖ».

En la anónima *Comedia de Timón* aparece este diálogo caricaturesco:

«*Hermogenes*. Stilpo, how wilt thou sell these articles of distinction? *Stilpo*. For 20 &. *Hermogenes*. For such trifles! How deare are thy wares! wilt take 16? *Stilpo*. Dost thinke philosophy is soe litle worth? I cannot. *Hermogenes*. Bee it soe; because these phrases

⁸⁸⁶ Juan Fernández de Heredia, *Traducción de la Historia contra paganos*, de Orosio Juan Manuel Cacho Bleuca, Universidad de Zaragoza (Zaragoza), 2003, fol. 147v^o.

⁸⁸⁷ Cfr. Tevi Troy, *Intellectuals and the American Presidency: Philosophers, Jesters, or Technicians?*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2002.

⁸⁸⁸ Jean Levi, «L'art de la persuasion à l'époque des Royaumes Combattants», p. 52.

⁸⁸⁹ Laura McClure, «Subversive Laughter: The Sayings of Courtesans in Book 13 of Athenaeus' *Deipnosophistae*» *American Journal of Philology* - Volume 124, Number 2 (Whole Number 494), Summer 2003, pp. 259-294.

please mee, and their terminations ende all alike, thou salt have 20 £. Repeate them againe. *Stilpo*. A thinge may bee mooued entitatiuely or formally»⁸⁹⁰.

Decididamente, es un error de Paul Masson-Oursel decretar que su «métaphysique positive s'abstiendra d'interpréter ironiquement, comme MONTAIGNE, PASCAL ou VOLTAIRE, la diversité des systémes»⁸⁹¹. El humor, el ingenio y la agudeza son fundamentales para las disciplinas comparadas en general y la filosofía en particular. Cuando el hermano de la Señorita de Trevélez proclama amargamente

«¿Qué ideales van a tener estos jóvenes que en vez de estudiar e ilustrarse se quiebran el magín y consumen el ingenio buscando una absurda similitud entre las cosas más heterogéneas y desemejantes?... ¿En qué se parece un membrillo a la catedral de Burgos? ¿En qué se parece una lenteja a un caballo al galope? Y, claro, luego surge rápida esta natural pregunta...: ¿en qué se parecen estos muchachos a hombres cultos interesados en el porvenir de la patria? Y la respuesta es tan desconsoladora como trágica... ¡En nada, en nada; absolutamente en nada!»⁸⁹².

No podemos dejar de pensar en todas las veces en que el encontrar respuesta preguntas como esas (y se han dado respuestas hasta a la pregunta sin respuesta «Why is a raven like a writing desk?» de *Alice in Wonderland*), o a por qué un caballo blanco es un caballo, o a por qué el cuervo es blanco, o Atenea no es un dios se ha tachado desde ocioso e inútil a criminal; o en L. Frédéric, que niega la posibilidad de la comparación de la filosofía india con la occidental⁸⁹³. Pero siendo cosa natural la comparación, más que buscar un remedio

⁸⁹⁰ Bulman, «The Date...», p. 122

⁸⁹¹ Paul Masson-Oursel, «Objet...», p. 172.

⁸⁹² Carlos Arniches, *El amigo Melquíades-La señorita de Trevélez*, ed. de Manuel Seco, Madrid, Espasa-Calpe, 1993, 11ª ed., pp. 200-201.

⁸⁹³ «Al no haber conocido la India a Aristóteles ni a Descartes, y al haber ignorado la ética judeocristiana, sería insensato tratar de hacer un paralelismo entre su civilización y esta en la que nosotros hemos nacido. Siendo tan diferentes sus fundamentos, también lo son necesariamente sus formas de pensar y sus hábitos. Carecen de sentido los intentos de comparación, incluso si en algunos puntos ciertos aspectos parecen coincidir con los de nuestra propia cultura»; L. Frédéric, *Dictionnaire de la civilisation indienne*, Robert Laffont, col. *Bouquins*, París, 1987, cit. en Ifrah, *Historia...*, p. 992; «Y esto que es cierto para la cultura india en general, lo es forzosamente también para la matemática india, que en vano se intentaría comparar con la matemática moderna, ese fruto tan depurado de la civilización occidental contemporánea, que ha hecho de ella un producto profundamente abstracto, despojado de cualquier contingencia mística, filosófica o religiosa» «aquellos que rechazan la viabilidad y relevancia de toda comparación entre sistemas de

de la concupiscencia comparativa, habría que inventar una *teología del cuerpo* como la de Juan Pablo II para reconocer el valor de las coyundas creadas por, como dice Juan Pablo (a secas), «Der ästhetische Witz, oder der Witz im engsten Sinne, der verkleidete Priester, der jedes Paar kopuliert, tut es mit verschiedenen Trauformeln»⁸⁹⁴, teniendo en cuenta, además, la altísima *spes proli* que ofrecen estas uniones⁸⁹⁵. «Armase con reglas vn silogismo, forjese pues con ellas un concepto», requiere Gracián⁸⁹⁶: pero la única regla parece ser el talento, la intuición de la que hablaban Ortega y Jatamí o el vigoroso espíritu filosófico que Max-Müller atribuye a Schopenhauer. Borges nunca perdonó a Gracián que llamara gallinas de los campos celestiales a los astros. Sólo en un sentido figurado puede hablarse de falsas comparaciones⁸⁹⁷, como los empiristas ingleses hablaban de *false wit*.

pensamiento que no estén históricamente relacionados ¿Cómo se puede comparar la lógica india con la lógica moderna, cuando el enfoque y el contexto son totalmente diferentes en ambos casos? Frecuentemente esta postura, aunque en apariencia se revista de un afán de exactitud y precisión, no está realmente inspirada por un sentido riguroso, sino que se nutre de un chauvinismo escondido que otorga implícitamente sus favores a uno de los términos comparados», Óscar Pujol, «Más allá de la retórica», en *Sarasvatī*, [nº 1], 1997, p. 77.

⁸⁹⁴ Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik* (con algunas conferencias en Leipzig sobre las partes del tiempo) (2ª ed., 1813), §44, apud <http://gutenberg.spiegel.de/jeanpaul/vorschul/vorschul.htm>.

⁸⁹⁵ Curiosamente, Luisa Muraro pone precisamente una imagen del matrimonio como ejemplo de metáfora creativa: «Parmi, oltre a ciò, di scorgere nel Sarsi ferma credenza, che nel filosofare sia necessario appoggiarsi all'opinioni di qualche celebre autore, sí che la mente nostra, quando non si maritasse col discorso d'un altro, ne dovesse in tutto rimanere sterile ed infeconda», Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, VI, 232, Richard Boyd, Thomas S. Kuhn, *La metáfora nella scienza*, Milán, Feltrinelli, 1983, p. 8; Cfr. tb. Conrad Hyers, «Humor in Zen: Comic midwifery», p. 272.

⁸⁹⁶ Baltasar Gracián, *Agudeza...*, p. 2.

⁸⁹⁷ Cfr. Edward Conze, «Spurious Parallels to Buddhist Philosophy», *Philosophy East and West*, vol. 13, nº 2, enero de 1963, pp. 105-115; Dennis Gira, «Comparaisons trompeuses et points de rencontre entre bouddhisme et christianisme», en François Bœspflug, Françoise Dunand (eds.), *Le Comparatisme en histoire des religions. Actes du Colloque international de Strasbourg (18-20 septembre 1996)*, París, Cerf-Centre de recherches d'histoire des religions, 1997, pp. 415-431; o a Max Müller, cuando critica las «false analogies in comparative theology» de William Jones (Wilhelm Halbfass, *India and...*, p. 420), o cuando escribe alarmado el 11 de abril de 1864 al reverendo Sir G. Cox «Now you know I am myself a great unbeliever in many mithological parallelisms, and I am quite prepared to admit that many of my own comparisons will be knocked over. It is sad that it should be so, but so it is!», Sra. Vda. de Max Müller, *The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Mueller, edited by his wife*, Nueva York, AMS Press, 1976 (ed. anast. de la de Londres, Longmans, Green, & Co., 1902), I, pp 309-310. Alex Wayman, «Conze on Buddhism and European Parallels», *Philosophy East and West*, vol. 13, 1964, pp. 361-362, en cambio, condena las condenas de Conze.

Las reglas, la *teología* de la comparación y la síntesis, se reducen a esto: tener talento y, como exigía Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, conocer lo que se compara.

6. EL ARTE DE COMPARAR

Tohishiko Izutsu compara el monismo implícito en Gongsun Long con el sufismo hispano-musulmán. Partiendo de una cita de Al-Qāshānī dice:

«The Sophists in this way establish, or claim to establish, that a ‘horse’ is not a ‘horse’. Against this, Chuang-tzū takes the position that, even admitting that they are right in this argument, the conclusion which they are reach thereby is devoid of real significance. As in the case of the prededing argument about ‘finger, Chuang-tzū points out that there is a respect in which exactly the same conclusion can be mantained, but with an entirely new meaning. Here again the term ‘non-horse’ refers to the metaphysical level at wich all ‘essential’ distinctions are eliminated through ‘chaotification’ [...]It is highly significant that the second chapter of the *Chuang-tzū* is entitled *Ch’i Wu Lun*, i.e. ‘Discourse on Equalizing (All) Things’. The chapter is so entitled because it is mainly concerned with the view according to which all things are ‘equal’, that is, ultimately One. And since, according to his view such ‘equalization’ of things is justifiable at the level of ‘existence’, not at that of ‘essences’, I consider this theory rightly comparable with Ibn ‘Arabī’s Unity of Existence»⁸⁹⁸.

Miguel Asín Palacios recuerda un caso que nos trae a la mente la imagen del hierro que cambia de temperatura y color:

«En la esfera de Júpiter, Moisés desarrolla en una extensa conferencia el panteísmo místico de Ibn ‘Arabī, partiendo, como tema, de la exégesis del milagro bíblico de la vara, transformada por él en serpiente ante los sacerdotes de Faraón, para llegar a esta tesis: sólo las formas y accidentes cambian en el Cosmos; la sustancia es siempre una y la misma, es decir, Dios, bajo relaciones diferentes, las cuales dependen de la impresión subjetiva que en el espíritu que lo contempla produce»⁸⁹⁹.

⁸⁹⁸ Toshihiko Izutsu, pp. 363-364. Tholuck p. 272

⁸⁹⁹ Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, ed. de Jaime Oliver Asín, Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1961, p. 83.

Está muy arraigada la identificación con el panteísmo tanto de Jenófanes y los eleatas⁹⁰⁰ como, a partir de Friedrich August Gotttreu Tholuck⁹⁰¹, con los sufíes. También con la Cábala, a partir de Abraham Cohen de Herrera. M. Freystadt enseña:

«Opusculi consilium duplex est: primum, ut Cabbala non e recentioribus commentariis, sed e fontibus primigeniis, praesertim Soharicis hauriatur; ad quem laborem suscipiendum etiam Schellingius admonet {Conf. Ueber die Gottheiten von Samothrace, p. 108 et 109}: deinde, ut inter eam atque pantheismum quum similitudo, tum praecipue differentia intelligatur. Unde titulus iste mihi ortus est: Philosophia cabbalistica et Pantheismus, quum illam hoc minime contineri putarem. Etiamsi autem hoc ex libello nullus fortasse pantheismo in universum percipiatur fructus, partim tamen hocce de ceteris omnibus philosophiae cabbalisticae descriptionibus, quae huiusque *numquam* ex primordiis fontibus, quippe idiomate difficili ac sine ordine systematico scriptis, sed ad summum ex illo R. Cohen Iirae libro “Porta coelorum”, ideis Aristotelicis referto, haustae sunt, longe decedens periculum facere, partim incautum illud placitum, quo ad hoc tempus a diversis philosophis, ut ab Henrico Moro, Iacobio, Schellingio, Jaesche aliisque, Cabbala cum pantheismo, tamquam sive inhaerentiae sive emanationis systemate, identificata est, quodammodo aperire non prorsus nihil interesse crediderim»⁹⁰².

También deben considerarse las restricciones del sufismo:

«el dogma de la creación imponía a los pensadores musulmanes cierta cautela en las adaptaciones del pensamiento griego; había que conservar las fórmulas del credo musulmán que confiesa un Dios creador y que denomina criaturas a todos los otros seres; por eso el pseudo-Empédocles no llama a Dios el *Uno*, como lo hace Plotino, sino el *Creador*, y además lo excluye de la serie de sus emanaciones, para salvar mejor las apariencias panteístas del conjunto»⁹⁰³.

⁹⁰⁰ Johann Gottlieb Buhle, «Commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane Colophonio primo eius auctore usque ad Spinozam», en *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingae*, 1790, pp. 157 y ss.

⁹⁰¹ F. A. G. Tholuck, *Ssufismus sive, Theosophia Persarum pantheistica quam e mss. bibliothecae Regiae Berolinensis, Persicis, Arabicis, Turcicis eruit atque illustravit*, Berlín, Dümmler, 1821.

⁹⁰² M. Freystadt, *Philosophia cabbalistica et pantheismus. Ex fontibus primariis adumbravit atque inter se comparavit Dr. M. Freystadt*, Königsberg, hermanos Borntraeger, 1832, pp. VII-VIII

⁹⁰³ Miguel Asín Palacios, «Ibn Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana. Discurso leído en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en la recepción pública de su autor, el día 29 de

Gabriele Mandel escribe:

«D'altra parte, anche se le religioni del mondo sono fra di loro diverse, esse si dispongono l'una dopo l'altra come lungo il perimetro di un cerchio, il cui centro è il "concetto di Dio". A questo tendono ad avvicinarsi quanto più possibile i mistici di ogni singola religione; e così come i raggi di una ruota, più si avvicinano al centro e più sono vicini tra di loro»⁹⁰⁴.

Deberá recordarse que no hay explícitos en el sabio chino (ni en Estilpón) ni círculo, ni esfera, «ni cinco ni dos,/ ni diablo ni Dios», como diría Joaquín Sabina; ni desarrollos pentádicos como en Zou Yan, Aristóteles o Plotino (fuente del panteísmo hispano-musulmán), ni un Dios, aunque Zhou Changzhong titule un epígrafe de su estudio sobre Gongsun Long «A Philosophical Theology of Substance»⁹⁰⁵, por cierto sin dar más razón de ello.

Aunque, por otra parte, tampoco está explícitamente el verbo "ser". En chino no lo hay, y Estilpón lo veta:

«He regarded 'being' as a unity and rejected the separation or division of 'being' involved in predication. Predications, and the subjects of which these predications are made, are different from each other; and different things are separate from each other. If they are separate, the subject cannot be said *to be* the predicate. You cannot say *A is x*, or that *A x's*. there is no connection in being between *A* and *x*. It may be that Stilpo went even further and maintained that *A* cannot be predicated of *A*. If this were so, it would take Stilpo even further along the road of logical austerity than Antisthenes and his friends»⁹⁰⁶.

marzo de 1914», en *Obras escogidas*, I, Madrid, CSIC, Instituto Miguel Asín/ Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1946, p. 81.

⁹⁰⁴ Gabriele Mandel, *Storia del sufismo*, Milán, Rusconi, 1995, p. 38.

⁹⁰⁵ Zhou Changzhong, «The Kung Sun Lung Tzu and...».

⁹⁰⁶ Rankin, *Sophists...*, pp. 207-208; cfr. este ingenioso uso del infinitivo, similar al oráculo de Pirro recogido por Ennio, que en este caso es (entre otras cosas) una llamada a la unicidad del Ser: *Vit.* 2.100, «Δοκεῖ δὲ θεὸς κληθῆναι, Στίλπωνος αὐτὸν ἐρωτήσαντος οὕτως· "ἄρα γε, Θεόδωρε, ὁ φῆς εἶναι, τοῦτο καὶ εἶ"; ἐπινεύσαντος δέ, "φῆς δ' εἶναι θεόν." τοῦ δ' ὁμολογήσαντος, "θεὸς εἶ ἄρα," ἔφη. δεξαμένου δ' ἀσμένως, γελᾶσας φησίν, "ἀλλ', ὦ μόχθηρε, τῷ λόγῳ τούτῳ καὶ κολοιδὸς ἂν ὁμολογήσειας εἶναι καὶ ἄλλα μυρία"».

Después de refutar el tiempo, el sofista Borges⁹⁰⁷ también negó que A fuera igual a A en «Pierre Menard, inventor del *Quijote*». Por su parte, Gongsun Long dice que *Zhi fei zhi*. Hubert Schleichert interpreta:

«But sentences of the form “A bu A” or “A fei A” must not be taken literally. They are negations of sentences “AA” which must not be read literally either. “A (is) A” never means a mere logical truth devoid of any information: the meaning of “A (is) A” usually is “A is A proper”, “A is what one expects it to be”. The negation “A fei A” or “A bu A” means “A is not A proper”. The well known standard example is The Analects 12.11, which has both “A A” and “A bu A”. [...] Another example may be taken from the *Guanzi*: “If the prince is not a prince, then the minister will not be a minister”. In our case *zhi fei zhi* means “(This) designation is not a designation proper”, or for short, “This designation is no normal designation” [...] The meaning of this proposition is: A designation that designates everything without exception is not a normal designation»⁹⁰⁸

Angus Charles Graham determina que

«Since there is not agreement as to the significance of *chih* which I translate “meaning”, the statement that “*Chih* are not *chih*” is not so much paradoxical as unintelligible»⁹⁰⁹.

Entre otras muchas cosas, puede entenderse como una negación absoluta de la predicación. Pero la ausencia de “ser” no impide la expresión del Ser, o como en Menedemo, el ser uno o la unidad, sino más bien al contrario:

«En disant la chose selon son identité propre, Ménédeme, pas plus que Stilpon, ne parle d'être ou d'essence, mais se contente de cette unité qui fait que la chose est une. J'insiste à nouveau: c'est chez Platon qu'une chose en soi s'identifie aussi bien à son unité qu'à son essence (ousia). En revanche, chez les penseurs de Mégare et d'Erétrie, la définition délimite (c'est le sens même des termes *horos* et *horismos*) l'unité de la chose. Cela n'empêche pas Ménédeme d'adopter la thèse d'Euclide, selon laquelle la vertu est une, même si elle prend différents noms (fr. 22). Comme nous venons de le voir pour Stilpon, l'unité de la chose (par exemple “homme”) peut néanmoins se dire selon une

⁹⁰⁷ Enrique Anderson Imbert, «El éxito de Borges», en *Cuadernos americanos*, México, vol. 35, 5, septiembre-octubre de 1976, p. 207, n. 2.

⁹⁰⁸ Hubert Schleichert, «Gong-Sun...», p. 114;

⁹⁰⁹ Graham, *Studies...*, p. 158.

multiplicité (par exemple, “blanc”, “mortel”, “musicien”) ne s’opposant pas à son unité profonde»⁹¹⁰.

Repetimos las palabras de Zubiri: «La frase nominal expresa la realidad misma con mucha más fuerza que la frase verbal copulativa»⁹¹¹. Gongsun Long podría ser, por tanto, un filósofo chino del Ser. Estilpón también sería un filósofo de lo Uno. Nagarjuna sería el filósofo ni de lo Uno ni de lo Otro.

7. FICCIONALISMO

Naturalmente, poco se puede hacer en ciencia si, a pesar de favorecer el principio de indeterminación y la división del átomo, los filósofos prohíben decir que el oro sea oro, como se queja Sócrates en el *Eutidemo* (de hecho, no queda muy claro con qué excusa endilga Parménides un discurso cosmológico después de sus primeras afirmaciones). Gracias a que Colotes reprocha esto a la doctrina de Estilpón, conocemos su ejemplo del caballo. Parece que Zhuang Zi también saca la misma conclusión:

«Zhuangzi’s line here relates closely to arguments we find in the Mohist dialectical chapters. They pointed out that eschewing distinctions is unacceptable. “Denying denial is perverse”. (Canon B79) The Mohists also rebutted, on coherence grounds, a closely related anti-language view. “To take language as exhaustively perverse is perverse”. (Canon B71, see Graham 1978:445-6) Their acceptance of the then common analysis of language as consisting in distinctions unites these two paradoxes. Rejecting all distinctions is tantamount to rejecting language and vice-versa. Hui Shi, from the fragments available, tended to conclude from the relativity of distinctions to perspective that there were no distinctions in reality. Someone familiar with linguistic work would have good grounds for rejecting this inference. Zhuangzi’s point here is that rejecting distinctions is implicit in the claim that “all is one”. We cannot make it without making a distinction. Having said, “all is one” have we managed to say anything?” Zhuangzi saw

⁹¹⁰ Lambros Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne: De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruselas, De Boeck & Larquier, 2003, 4ª ed., p. 203.

⁹¹¹ Xavier Zubiri, «Reflexiones teológicas sobre la eucaristía. Lección inaugural del curso 1981-82, pronunciada en el Paraninfo de la Universidad de Deusto el día 1 de octubre de 1980, con motivo de su investidura como Dr. Honoris Causa en Teología por dicha Universidad», en *Estudios eclesíásticos*, vol. 56, nº. 216-217, enero-junio de 1981, pp. 41-59, pp. 42-43.

that we cannot soundly draw an absolute conclusion about reality from relativist premises about words, distinctions and reference»⁹¹².

Tomás Lapeña dejó dicho que

«Las sutilezas de las escuelas, ó secta Eristica, conducen naturalmente al Escepticismo. En la investigacion de la verdad, se va siguiendo un hilo, que se pierde en las tinieblas, y que precisamente conduce á ellas, á quien le sigue sin discusion. Todo lo que hay que hacer es saber detenerse en el punto intermedio; la ignorancia de este tal punto ha sido el defecto principal de la escuela de Megara, y de la secta de Pirrhon»⁹¹³.

Para nosotros, en cambio, la postura correcta es exactamente la contraria: hay que ir más allá. Si, hablando con propiedad, sólo el ser es, y esta es la única predicación posible, sólo caben dos alternativas en el lenguaje: o el silencio, abierto al misticismo, como ocurre al final de las *MMK* y del *Tractatus logico-philosophicus* (y no se descarta que también al final de las obras de Estilpón y Gongsun Long)⁹¹⁴, o, considerando que «語是謗、寂是誑、語寂向上有路在»⁹¹⁵, hallar otra vía, la de la analogía, bien la de Vaihinger⁹¹⁶, que habla de las cosas “como si” fueran, o la de Santo Tomás, para quien el ser es como el Ser. La única diferencia es que esta segunda, de raíz pitagórica⁹¹⁷, admite los fundamentos de la analogía como reales⁹¹⁸, mientras que la primera no tiene fundamentos para hacerlo⁹¹⁹.

⁹¹² Chad Hansen. «Guru...».

⁹¹³ Tomás Lapeña, *Ensayo sobre la historia de la Filosofía desde el principio del mundo hasta nuestros días*, Burgos, Ramón de Villanueva, 1806, p. 344.

⁹¹⁴ Fred Riemann, «On Linguistic Skepticism in Wittgenstein and Kung-sun Lung», en *Philosophy East and West*, vol. 27, nº 2, *Dialogue in Skepticism*, abril de 1977, pp. 183-193.

⁹¹⁵ «Speech is blasphemy, silence a lie. Above speech and silence there is a way out», I-tuan (義端), en *The Golden Age of Zen*, 250, 322 n.13, ed. electrónica apud <http://www.sacred-texts.com/bud/zen/savings.htm>. Cfr. Plutarco, *Adversus Coloten*, 140 1108.B.5-140 1108.C.1, sobre Demócrito, Platón, Estilpón, Empédocles, Parménides y Meliso.

⁹¹⁶ Hans Vaihinger, *Die Philosophie des als ob: System der theoretischen, praktischen und religiosen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlín, Reuther & Reichard, 1911.

⁹¹⁷ Pseuderatosth. *Epist. Ad Ptolem.* [Eutoc. in *Archim.* III 104, 11 Heib.], DK, 42, 4.

⁹¹⁸ Como Jorge Manrique en las *Coplas a la muerte de su padre*: la vida fingida como preparación de la vida real.

⁹¹⁹ Como Segismundo en *La vida es sueño*: la necesidad de obrar bien aun no sabiendo si la acción es real, ya que sí lo es su valor moral.

Tanto una como otra se basan en un criterio formal de corrección en el que no interviene la realidad externa al comparatista o fingidor⁹²⁰.

Ficcionalista en cierta manera fue Antístenes:

«Euclides, like Antisthenes, had fanatical zeal for the pursuit of what (in reality) *is*, for ‘being’; and no substitute was satisfactory. Antisthenes was prepared to allow that you could say *A* is like *B* for illustrative rather than strictly defining purposes, and we may perhaps concede that he was a little more tolerant in this than Euclides. Neither of them had much time for talk about anything but what actually ‘is’: likeness, unlikeness, negativity, all these were of little or no importance logically, though they would have to be used in ordinary conversation as matter of convenience»⁹²¹.

Lo fueron, desde luego, los cirenaicos. En palabras de Plutarco (*adversus Colothem*, 1.120c-1120.E.1),

«Γενόμενος δ’ οὖν ὁ Κωλώτης ἀπὸ τῶν παλαιῶν τρέπεται πρὸς τοὺς καθ’ ἑαυτὸν φιλοσόφους, οὐδενὸς τιθεὶς ὄνομα· καίτοι καλῶς εἶχε καὶ τούτους ἐλέγχειν ἐπ’ ὀνόματος ἢ μηδὲ τοὺς παλαιούς. ὁ δὲ τὸν Σωκράτην καὶ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Παρμενίδην τοσαυτάκις θέμενος ὑπὸ τὸ γραφεῖον δηλὸς ἐστὶν ἀποδειλιάσας πρὸς τοὺς ζῶντας, οὐ μετριάσας ὑπ’ αἰδοῦς, ἦν τοῖς κρείττοσιν οὐκ ἔνειμε. βούλεται δὲ προτέρους μὲν, ὡς ὑπονοῶ, τοὺς Κυρηναίκοις ἐλέγχειν, δευτέρους δὲ τοὺς περὶ Ἀρκεσίλαον Ἀκαδημαϊκοὺς. οὗτοι γὰρ ἦσαν οἱ περὶ πάντων ἐπέχοντες· ἐκεῖνοι δὲ τὰ πάθη καὶ τὰς φαντασίας ἐν αὐτοῖς τιθέντες οὐκ ᾔφοντο τὴν ἀπὸ τούτων πίστιν εἶναι διαρκῆ πρὸς τὰς ὑπὲρ τῶν πραγμάτων καταβεβαιώσεις, ἀλλ’ ὥσπερ ἐν πολιορκίᾳ τῶν ἐκτὸς ἀποστάντες εἰς τὰ πάθη κατέκλεισαν αὐτούς, τὸ “φαίνεται” τιθέμενοι τὸ δ’ “ἐστὶ” <μηκέτι> προσοποφαινόμενοι περὶ τῶν ἐκτὸς. διὸ φησὶν αὐτοὺς ὁ Κωλώτης μὴ δύνασθαι ζῆν μηδὲ χρῆσθαι τοῖς πράγμασιν· εἶτα κωμῶδων “οὗτοι” φησὶν “ἄνθρωπον εἶναι καὶ ἵππον καὶ τοῖχον οὐ λέγουσιν, αὐτοὺς δὲ τοιχοῦσθαι καὶ ἵππου σθαι καὶ ἀνθρωποῦσθαι”, πρῶτον αὐτὸς ὥσπερ οἱ φάνται κακούργως χρώμενος τοῖς ὀνόμασιν· ἔπεται μὲν γὰρ ἀμέλει καὶ ταῦτα τοῖς ἀνδράσιν, ἔδει δέ, ὡς ἐκεῖνοι, δηλοῦν τὸ γινόμενον».

⁹²⁰ Cfr. la relación védica entre ṛtá y satya.

⁹²¹ Rankin, *Sophists*, p. 193. Claramente ficcionalista es su uso de la poesía homérica, como se ve en J. Campos Daroca, «Homero y la tragedia entre Antístenes de Atenas y Zenón de Citio», en *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, nº 19, 2003, pp. 71-113. Aldo Brancacci, *Oikeios logos: la filosofía del linguaggio di Antistene*, Nápoles, Bibliopolis, 1990, pp. 64-70 demuestra su integración de “propio” y “ajeno”, de “opinión” y “verdad”.

Rankin censa: «They admit that words are used by all of us and have meanings common to us all, but these do not constitute a criterion, a means or basis of judgement. Mathematical truths and arguments they regard as irrelevant»⁹²². Desde el plano moral, Tucci recuerda que «In Manu II.110 leggiamo: “l’intelligente anche sapendo si comporti nel mondo come uno sciocco”, concetto che ricompare, con discreta frequenza, nel Tao te King. (v. ad es. cap. 20. 70)»⁹²³.

La abstracción es otra postura ficcionalista:

«Psychological processes such as LI, “to separate” or “to leave” are highly relevant to one’s understanding of meaning. He said: “You cannot say there is no horse when you have a white horse, for you can separate the white colour from the horse” (see (13)). That is so say, when you say “White horse”, you undergo a psychological process of separating the white colour from the white horse ad virtually what you are saying is “Horse is horse”. Furthermore, if you do not separate the white colour from the white horse and consider “white horse” and “horse” to be identical, you are then wrong. Gongsun Long also studied LI in one of his other works, “A discourse on Hardness and Whiteness”. There he states that to separate is to hide (CANG). The concept LI is the same as the concept “abstraction” in modern psychology»⁹²⁴.

Para Gerald M. Edelman, este procedimiento puede corresponderse con un fenómeno biológico en el propio cerebro en el que tiene lugar⁹²⁵. La ficción es una exigencia

⁹²² Rankin, *Sophists*, pp. 198-199.

⁹²³ Tucci, *Storia della filosofia cinese*, p. 110. cfr. tb. Mark Siderits, p. 132.

⁹²⁴ Xiankun Li, «Why Gongsun Long (Kungsun Lung) Said “White Horse Is Not Horse», en Jacek Juliusz Jadacki/ Witold Strawinski, *In the World of Signs: Essays in Honour of Professor Jerzy Pelc*, Ámsterdam, Rodopi, Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, 26, 1998, pp. 215-220, p. 219.

⁹²⁵ Gerald M. Edelman. *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection*, Nueva York, Basic Books, 1987; cfr. Adolf Heschl, *Das Intelligente Genom: über die Entstehung des menschlichen Geistes durch Mutation und Selektion*, Berlín, Springer, 1998, pp. 112-113. CAP «Edelmans Irrtümer»: «Hier zumindest scheint Edelman tatsächlich recht zu haben, denn sogar im Fachjargon wird immer wieder der Ausdruck Selektion verwendet, um die Entwicklung funktionsfähiger neuronaler Netzwerke zu beschreiben. Dabei handelt es sich im wesentlichen um Veränerungen der Anzahl der Verzweigungen und damit einhergehend der potentiellen Stärke der neuronalen Verbindungen (Axone, Dendriten) zwischen den betroffenen Gehirnarealen. Nicht wenige Neurophysiologen der neuronalen Grundverschaltung würden, zumindest rein formal betrachtet, echten Lernprozessen, wie man sie auf höherer Ebene des Verhaltens kennt, entsprechen und könnten somit unter einheitlichen Gesichtspunkten betrachtet und erforscht werden. Edelmans neuronaler Darwinismus kann also bereits auf vorhandenen Anschauungen aufbauen und erfreut sich deswegen nicht umsonst einer besonderen Beliebtheit unter vielen Neurowissenschaftlern. Der

científica. El sistema copernicano, el modelo de modelos usado por Kant y Kuhn, es desconocido para Sherlock Holmes, ya que, como pacientemente explica al asombrado Dr. Watson en *A Study in Scarlet*, que el sol gire en torno a la tierra o que sea al revés no tiene nada que ver con su trabajo. Inspirado quizá en estas palabras, el sinólogo Peter Kien, protagonista de la novela de Canetti, se dice a sí mismo que puede dudar de la existencia de Lie Zi, pero que es su deber creer en el sistema solar para rendir un trabajo científicamente productivo. Y aún más: el sistema ptolemaico se sigue usando en marina.

CONCLUSIÓN

Por todo esto, Gongsun Long tiene que pagar un peaje por llevar un caballo blanco, y su alambicado y retorcido intento de evasión de impuestos fracasa estrepitosamente. Su uso en doctrina política es también poco convincente.

Científicamente Gongsun Long, Estilpón y Nāgārjuna son más útiles que en el campo tributario, ya que negando las diferencias y predicaciones, niegan la contradicción, lo que conduce forzosamente a la analogía o al ficcionalismo (pero no al escepticismo, ya que no atacan la realidad, sino el modelo lingüístico que pretende explicarla). El ficcionalismo conduce a la verdadera ciencia, no dogmática, y ficcionalismo y analogía pueden abrir las puertas a la búsqueda de una realidad no representable por palabras (es decir, a la mística).

Para expresar este camino intelectual, nuestros filósofos eligieron el procedimiento del diálogo o la refutación de tesis ajenas y mantuvieron permanentemente una actitud jocosa e irónica.

Bezug zum Lernen ist für unsere Diskussion besonders wichtig und auch überaus aufschlußreich, deutet er doch auf den engen Zusammenhang hin, der auch zwischen ganz unterschiedlichen Ebenen der Physiologie bestehen muß».

BIBLIOGRAFÍA

- ABELARDO, Pedro [Petrus Abaelardus]: *Ouvrages inédits d'Abelard pour servir à l'histoire de la philosophie scholastique en France*, ed. de Victor Cousin, París, Imprimerie Royale, 1836.
- ABRAHAM, Gerald: *The Concise Oxford History of Music*, Oxford, Universidad, 1979, versión española como *Historia universal de la música*, trad. de Ana Góldar y Javier Alfaya, Madrid, Taurus, 1986.
- ACERBI, Fabio: «On the Shoulders of Hipparchus», en *Archive for History of Exact Sciences*, nº 57, 2003, pp. 465-502.
- ACOSTA, José de: *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, ed. de José Alcina Franch, *Historia* 16, 1987.
- AGUD APARICIO, Ana/ RUBIO ORELLA, Francisco (trads.): *La ciencia del brahman. Once Upaniṣad antiguas*, Trotta-Universidad de Barcelona, 2000.
- AGUSTÍN DE ANCONA [Augustinus Triumphus]: *Summa de ecclesiastica potestate*, Roma, Francisci de Ciquinis, 1479.
- AIYER, V. Ramakrishna: *Acharya's Call*, ed. De Sri Kamakoti Peetam, Sri Sankaracharya Swami Mutt, Kanchipura, B. G. Paul, 1964.
- AJELLO, M. / SPAGNOLO, F.: «I Paradossi logico-linguistici nella tradizione cinese ed europea: analisi di una esperienza», en *Atti del 1° Convegno di Didattica della Matematica "Quali prospettive per la Matematica e la sua didattica"*, Universidad de Palermo, septiembre de 2004, ed. electrónica apud http://math.unipa.it/~grim/convreg1_ajellospagnolo_PA.pdf.
- AJELLO, Maria/ SPAGNOLO, Filippo/ XIAOGUI, Zhang: «Cultural differences in scholastic and non-scholastic environments: reasoning patterns and logical-linguistic questions in European and Chinese cultures», en *International Commission on Mathematical Instruction*, Copenhagen, 2004, ed. Electrónica apud http://math.unipa.it/~grim/spagnolo_multicult_jcmi.pdf.
- ALBALADEJO VIVERO, Miguel: «Elementos utópicos en la India descrita por Onesicrito», en *Archivo de la frontera*, 2000, apud www.archivodelafrontera.com.
- AMIOT, Joseph: «Mémoire sur la Musique des Chinois tant anciens que modernes», en *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages des Chinois, par les missionnaires de Pékin*, VI, París, 1780.
- AMMARI, Antonio: *L'identità cinese. Note sulla preistoria della Cina secondo le iscrizioni oracolari della dinastia Shang*, Milán/Beijing, Jaca Book/Chinese Literature Press, 1991.
- ANÓNIMO: *De universalibus "Circa"*, en *Corpus Thomisticum*, ed. electrónica de Enrique Alarcón, Pamplona, Universidad de Navarra, 2006, apud <http://www.corpusthomicum.org/>.
- ANQUETIL-DUPERRON, A.-H.: *Oupnek'hat, id est, Secretum tegendum: opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam doctrinam, e quatuor sacris Indorum libris Rak baid, Djedjer baid, Sam baid, Athrban baid excerptam; ad verbum, e Persico idiomate, Samkreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum: Dissertationibus et Annotationibus difficiliora explanantibus, illustratum: studio et opera Anquetil Duperron, Indicopleustæ*, Estrasburgo, Hermanos Levrault, 1801.
- ANSELMO DE CANTERBURY (San): «Epistola de Incarnatione Verbi», en *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, Edimburgo, 1946, II.
- ANTÍSTENES DE ATENAS: *Antisthenis fragmenta*, ed. de Fernanda Decleva Caizzi, Milán/ Varese, Istituto Editoriale Cisalpino, 1966.
- ARCE DE OTÁROLA, Juan de: *Coloquios de Palatino y Pinciano*, ed. de José Luis Ocasar Ariza, Madrid, Turner, 1995.
- ARMSTRONG, David M.: *A Materialist Theory of the Mind*, Londres, Routledge, 1968. ARMSTRONG, D. M.: «Smart and the Secondary Qualities», en *Metaphysics and Morality: Essays in Honour of J. J. C. Smart*, Philip Pettit/ Richard Sylvan/ Jean Norman, eds., Oxford, Basil Blackwell, 1987.
- ARMSTRONG, D. M.: «Black Swans: The formative influences in Australian philosophy», en B. Brogaard/ B. Smith, eds., *Rationality and Irrationality/ Rationalität und Irrationalität: Proceedings of the 23rd International Wittgenstein Symposium, Kirchberg am Wechsel, Austria, 2000*, Viena, Öbv & Htp, 2001, pp. 11-17.
- ASÍN PALACIOS, Miguel: «Ibn Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana. Discurso leído en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en la recepción pública de su autor, el día 29 de marzo de 1914», en *Obras escogidas*, I, Madrid, CSIC, Instituto Miguel Asín/ Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1946.
- ASÍN PALACIOS, Miguel: «Ibn al-Sid de Badajoz y su "Libro de los cercos" ("Kitāb al-Ḥadā'iq")», en *Obras escogidas*, II y III, *De historia y filología árabe*, Madrid, C.S.I.C, Instituto Miguel Asín/ Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1948, pp. 531-532.
- ASÍN PALACIOS, Miguel: *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, ed. de Jaime Oliver Asín, Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1961.
- ATHERTON, Catherine: *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge, Universidad, 1993.
- AUGUSTI, Johann Christian Wilhelm: *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, mit beständiger Rücksicht auf*

- die gegenwärtigen Bedürfnisse der christlichen Kirche, VIII, Leipzig, Dyk'schen Buchhandlung, 1826.
- AUVRAY, Jean: «L'escuelle», en *Le banquet des muses ou Les divers satires du sieur Auvray contenant plusieurs poèmes non encore veuës ny imprimés*, Ruán, D. Ferrand, 1636.
- AVEZZÙ, G.: «Papyrus Hibeh I, 13: Anonymi fragmentum De musica», en *Musica e Storia*, 2, 1994, pp. 109-137.
- AYER, A. J.: *El positivismo lógico*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- BACALLAR Y SANNA, Vicente (Marqués de San Felipe): *Monarchia Hebrea*, II, Madrid, Gabriel Ramírez, 1746.
- BÁEZ, Fernando: *Historia universal de la destrucción de libros. De las tablillas sumerias a la guerra de Irak*, Barcelona, Destino, 2004.
- BALLANTYNE, James Robert: *Lectures on the Nyaya Philosophy: Embracing the Text of the Tarka Sangraha*, Allahabad, Misión Presbiteriana, 1849.
- BAMPTON, J. M.: *Modernism and Modern Thought*, Londres/Edimburgo, Sands & Company [1913], ed. electrónica de John P. O'Callaghan, *Aristotle et al. Readings for Philosophers and Catholics*, Notre Dame, Universidad, Jaques Maritain Center, 2006.
- BANDYOPADHYAYA, Jasyantanuja: «Lokayata arthasastra and kamasutra: an inquiry into the 'lost' texts of a social philosophy», en Sukharanjan Saha (ed.), *Essays in Indian Philosophy*, Calcuta, 1997, pp. 513-554.
- BARTHELEMY-SAINT-HILAIRE, Jules: *De la logique d'Aristote*, París, Ladrage, 1838.
- BARTHOLOMÈS, Christian: *Jordano Bruno*, París, Ladrage.
- BARZAGHI, Giuseppe *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, pról. de Giacomo Biffi, Bolonia, Cantagalli, *Anagogia*, 1, 2003.
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb: *Metaphysica Alexandri Gottlieb Baumgarten, professoris philosophiae*, Magdeburgo, C. H. Hemmerde, 1757 (3ª ed.).
- BAXTER, William H.: *A Handbook of Old Chinese Phonology*, Berlín, Walter de Gruyter, *Studies and Monographs*, 64, 1996.
- BAYLE, Pierre: *Dictionnaire historique et critique*, XIII, París, Desoer, 1820.
- BAYLEY, Harold: *Shakespeare Symphony: an Introduction to the Ethics of the Elizabethan Drama*, Londres, Chapman and Hall, 1906.
- BELLO, Andrés: *Obras completas*, pról. de Amado Alonso, notas de Rufino José Cuervo, Caracas, La Casa de Bello, 1995.
- Bett, Richard: «Timon of Phlius», en Edward N. Zalta, *Stanford Encyclopedia...*, 2002.
- BENVENISTE, Émile: «Catégories de pensée et catégories de langue», en *Les études philosophiques*, vol. 13, pp. 419-429.
- BENVENISTE, Émile: *Problèmes de linguistique générale*, I, París, Gallimard, 1966.
- BERKELEY, George: *Three Dialogues Between Hylas and Philonous in Opposition to Sceptics and Atheists*, Nueva York, P.F. Collier & Son, The Harvard Classics, 1909-14.
- BETTY, L. Stafford: «The Buddhist-Humean parallels. Postmortem», en *Philosophy East and West*, vol. 21, nº3, julio de 1971, pp. 237-25.
- BHARADWAJA, Vijay: «Logic and Language in Indian Philosophy», en Brian Carr/ Indira Mahalingam, *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, Londres, Routledge, 1997.
- BHARATA: *Le Gītālamkāra. L'ouvrage original de Bharata sur la musique*, ed. de Alain Daniélou/ N. R. Bhatt, Pondichéry, Institut Français d'Indologie, *Publications de l'Institut Français d'Indologie*, 16, 1959.
- BHATTACHARYA, Ramakrishna: «The significance of Lokayata in Pali», en *Journal of the Department of Pāli, University of Calcutta*, nº 10, 2000, pp. 39-46.
- BIDERMANN, Jakob: *Cosmarchia sive mundi respública. Desumpta ex Parabola Barlaami, quam Josaphato dedit in exemplum de Bonis in Caelum praemittendis, Ex S. Ioanne Damasceno in Vita Barlaami et Iosaphati, c.14.*, Konstanz-Eggingen, Isele, *Bibliotheca Suevica*, 1, 2002.
- BILLETTER, Jean François [pseudónimo de Simon Leys, a su vez pseudónimo de Pierre Ryckmans], *Leçons sur Tchouang-tseu*, París, Allia, 2004.
- BLACK, Max: *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Ítaca, Nueva York, Cornell University Press, 1962.
- BLECUA, José Manuel: *Poesía de la Edad de Oro*, II, Barroco, Madrid, Castalia, 1984.
- BLÜHER, Karl Alfred: «Über Aphorismen von Baltasar Gracián», en *Aphorismus.net*, 12, 10 de marzo de 2005, ed. electrónica apud <http://www.aphorismus.net/beitrag12.html>.
- BOECIO, Anicio Manlio Severino: *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias. Pars prior*, ed. de Karl Meiser, Leipzig, Teubner, 1887.
- BOGHOSSIAN, Paul A. / VELLEMAN, J. David: «Colour as a Secondary Quality», en *Mind*, vol. 98, nº 389, enero de 1989, pp. 81-103.
- BOGHOSSIAN, Paul A./ VELLEMAN, J. David: «Physicalist Theories of Color», en *Philosophical Review*, vol. 100, nº 1, enero de 1991, pp. 67-106.
- BOLLANSÉE, Jan: *Hermippos of Smyrna*, en G. Schpens (ed.), *Felix Jacoby. Die Fragmente der griechischen Historiker continued*, IVa, fasc. 3, Leiden, Brill, 1999.
- BORDELON, Laurent: *Théâtre philosophique sur lequel on représente par des Dialogues dans les Champs Elysées les Philosophes anciens & modernes, Et où l'on rapporte ensuite leurs opinions, leurs réparties, leurs sentences, & les plus remarquables actions de leur vie*, París, Claude Barbin et Jean Musier, 1692.
- BORGES, Jorge Luis: *Obras completas*, Madrid, RBA/ Instituto Cervantes, 2005, 2 vols.

- BOSWORTH, A. B.: «In Search of Cleitarchus: Review-discussion of Luisa Prandi: Fortuna è realtà dell'opera di Clitarco (*Historia Einzelschriften* 104) pp. 203. Steiner, Stuttgart 1996», en *Histos. The Electronic Journal of Ancient Historiography at the University of Durham*, vol. 1, apud <http://www.dur.ac.uk/Classics/histos/>
- BOTTERO, Jean: *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, París, Gallimard, 1997.
- BOUILLET, Marie Nicolas: *L. Annaei Senecae Pars prima sive Opera philosophica quae recognovit et selectis tum J. Lipsii, Gronovii, Gruteri, B. Rhenani, Ruhkopfii, aliorumque commentariis tum suis illustravit notis B.N. Bouillet in Sanctae Barbarae Collegio Philosophiae professor volumen primum*, París, Nicolas E. Lemaire, *Bibliotheca classica latina*, 1827.
- BOYD, Richard/ KUHN, Thomas S.: *La metafora nella scienza*, ed. de Luisa Muraro, Milán, Feltrinelli, 1983.
- BOYD, Lee/ HOUP, Katherine Albro (eds.): *Przewalski's Horse: The History and Biology of an Endangered Species*, 1994.
- BRAGINSKI, Vladimir: *The Comparative Study of Traditional Asian Literatures: from Reflective Traditionalism to Neo-Traditionalism*, Londres, Routledge, 2001.
- BRANCACCI, Aldo: *Oikeios logos: la filosofia del linguaggio di Antistene*, Nápoles, Bibliopolis, 1990.
- BRESCIANI, Edda: *Letteratura e poesia dell'antico Egitto. Cultura e società attraverso i testi*, Turín, Einaudi, 1999.
- BRETZKE, James T.: *Bibliography on East Asian Religion and Philosophy*, Nueva York, Edwin Mellen Press, *Studies in Asian thought and religion*, vol. 23, 2001.
- BRIGADOL, Guido: *Le caratteristiche fondamentali della lingua tedesca*, Florencia, Valmartina, 1968.
- BUENO, Gustavo «Ganz/ Teil», en *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hans Jörg Sandkühler (ed.), Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1990, II, pp. 219-231.
- BUHLE, Johann Gottlieb: «Commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane Colophonio primo eius auctore usque ad Spinozam», en *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingae*, 1790.
- BULMAN, James C. jr.: «The Date and Production of 'Timon' Reconsidered», en Kenneth Muir, ed., *Shakespeare Survey*, 27, *Shakespeare's Early Tragedies*, Cambridge, Universidad, 2002.
- BURCKHARDT, Jacob: *Historia de la cultura griega*, I, Barcelona, RBA, 2005.
- BURIDANO, Juan: *Iohannis Buridani tractatus de consequentiis*, ed. de Hubert Hubien, Lovaina, Universidad, 1976.
- BURTON, Richard Francis / WILKINS, W. H.: *Jew, the Gypsy, and El Islam*, Glacier National Park, Kessinger, 2003 (1ª ed. de 1898).
- BUSKEN HUET, Conrad: «Het Land van Rubens. De Belgische Feesten van 1880», en *Litterarische Fantasien en Kritieken*, Haarlem, H.D. Tjeenk Willink, 1883.
- BUSTON RINCHEN GRUB-PA, o BUDON RINPOCHE, o PUTON RINPOCHE, *Jewellery of Scripture by Bu-ston*, trad. de E. Obermiller, introducción de Theodor Ippolitovich Stcherbatsky, Delhi, Saujanya, 2000.
- BYKOV, F. S.: *Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае*, Moscú, 1966.
- BYRNE, Alex / HILBERT, David R.: *Readings on Color*, I, *The Philosophy of Color*, Massachussets, Massachussets Institute of Technology, 1997.
- CADALSO, José: *Los eruditos a la violeta ó curso completo de todas las ciencias, dividido en siete lecciones para los siete días de la semana. Publícase en obsequio de los que pretenden saber mucho, estudiando poco*, «París, J. Smith, 1827».
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro: *Saber del mal y del bien*, en *Comedias de Don Pedro Calderón de la Barca: Colección más completa que todas las anteriores*, I, ed. de Juan Eugenio Hartzenbusch, Madrid, Rivadeneyra, *Biblioteca de Autores Españoles*, 7, 1851 (2ª ed.).
- CAMPANELLA, Tommaso: *Poesie filosofiche di Tomaso Campanella, pubblicate per la prima volta in Italia da Gio. Gaspare Orelli, professore all'Università di Zurigo*, Lugano, Gius. Ruggia e C., 1834.
- CARGILE, James: «The Sorites Paradox», en *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 20, 1969, pp. 193-202.
- CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1995.
- CARROLL, Lewis [Charles Tlaude Lewis Dougson]: *Through the Looking-Glass*, en *The Complete Works of Lewis Carroll*, Londres, Penguin, 1988.
- CASAS, Fray Bartolomé de las: *Apologética historia sumaria*, ed. de Vidal Abril Castelló, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- CASTELLINO, Giorgio R.: *Testi sumerici e accadici*, Turín, UTET, 1977.
- CAVINI, Walter: «La negazione di frase nella logica greca», en *Studi su papiri greci di logica e medicina*, Florencia, Olschki, 1985, pp. 7-126.
- CERSÓSIMO, Alejandra: «Notas preliminares para el estudio de los conceptos de ética y moral en el Antiguo Egipto. Segunda Parte», en *Transoxiana*, nº 10, julio de 2005, ed. electrónica apud <http://www.transoxiana.com.ar/>.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, ed. de Francisco Rico, Barcelona, Crítica/ Instituto Cervantes, 1998.
- CHAKRABARTI, Kisor Kumar: *Classical Indian Philosophy of Mind: The Nyaya Dualist Tradition*, Albany, SUNY Press, 1999.
- CHANG, Han-liang «Hallucinating the Other: Derridean Fantasies of Chinese Script», en Ihab Hassan (dir.), *Representations of Otherness: Cultural Hermeneutics, East*

- and West, Universidad de Wisconsin-Milwaukee, abril de 1988, ed. electrónica apud <http://www.ltc.ntu.edu.tw/>.
- CHANG, Han-liang: «Controversy over Language: Towards Pre-Qin Semiotics», en *Tamkang Review*, vol. 28, nº3, 1998, ed. electrónica apud <http://www.ltc.ntu.edu.tw/academics/changhl/0220.pdf>.
- CHANGZHONG, Zhou: «The Kung-Sung Lung Tzu and Western Philosophy of Language», en Wang Miaoyang/ Yu Xuanmang/ George F. McLean (eds.), *Cultural Heritage and Contemporary Change Series III. Asia*, vol. 10, *Chinese Cultural Traditions and Modernization. Chinese Philosophical Studies*, Shanghai, Academia de Ciencias Sociales de Shanghai, 1997, ed. electrónica apud <http://www.crvp.org/book/Series03/III-10/contents.htm>.
- CHATTERJEE, Dipankar: «Skepticism and Indian philosophy», en *Philosophy East and West*, vol. 27, nº 2, 1977, pp. 195-209.
- CHATTOPADHYAYA, Debiprasad: «Lokayata materialism», apud Donald H. Bishop (ed.), *Indian Thought: An Introduction*, Nueva Delhi, 1975, pp. 101-114.
- CHATTOPADHYAYA, Debiprasad/ GANGOPADHYAYA, Mrinalkanti: *Cārvāka/Lokāyata: An Anthology of Source Materials and Some Recent Studies*, Calcuta, Consejo Indio de Investigación Filosófica, 1990.
- CHAUCER, Geoffrey: *The Riverside Chaucer. Based on The Works of Geoffrey Chaucer edited by F. N. Robinson*, ed. de Larry D. Benson, Oxford, Prensas Universitarias de Oxford, 1987.
- CHAVANNES, Edouard: «Appendice II. Des rapports de la musique grecque avec la musique chinoise», en Sima Qian, *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, ed. de Edouard Chavannes, París, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1967, ed. electrónica de Pierre Palpant, Chicoutimi, Universidad del Québec, 2004, apud http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/chine_ind_ex.html.
- CHEN, Zhu: *Gongsun Long zi jijie*, Shangwu, Shanghai, Commercial Press, 1937.
- CHEN, Kuimiao: *Gongsun Long zi shushi, Lantai*, Taipei, 1970.
- CHENG, Chung-ying: «The Establishment of the Chinese Linguistic Tradition/ Die Anfänge der Sprachwissenschaft in China/ La constitution de la tradition linguistique chinoise. Classical Chinese philosophies of language: Logic and ontology», en Sylvain Auroux/ E.F.K. Koerner/ Hans-Josef E. Niederehe/ Kees Versteegh, *History of the Language Sciences/ Geschichte der Sprachwissenschaften/ Histoire des sciences du langage. An International Handbook on the Evolution of the Study of Language from the Beginnings to the Present/ Ein internationales Handbuch zur Entwicklung der Sprachforschung von den Anfängen bis zur Gegenwart/ Manuel international sur l'évolution de l'étude du langage des origines à nos jours*, Berlín, Walter de Gruyter, 2000, I, pp. 19-36.
- CHENG, Chung-ying / SWAIN, Richard H.: «Logic and ontology in the Chih Wu Lun of Kung-sun Lung Tzu», en *Philosophy East and West*, vol. 20, nº 2, 1970.
- CHENG, Hsueh-Li: «Motion and Rest in the Middle Treatise», en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 7, 1980, pp. 229-244.
- CHENG, Anne: *Histoire de la pensée chinoise*, París, Seuil, 1997.
- CHINN, Ewing Y. «The Anti-Abstractionism of Dignāga and Berkeley», en *Philosophy East and West*, vol. 44, nº1, enero de 1994, pp. 55-77.
- CHMIELEWSKI, Janusz: «Notes on early Chinese logic. Part I», en *Rocznik Orientalistyczny*, vol. 26, nº 1, 1962, pp. 7-22.
- CHUNPO, Zhang/ JIALONG, Zhang: «Logic and Language in Chinese Philosophy», en Brian Carr/ Indira Mahalingam (eds.), *Companion encyclopedia of Asian philosophy*, Londres, Routledge, 1997.
- CICCARELLI, Diego: «L'immagine del principe nei Sermones di Andrea de Pace O. Min.», en *Pan*, vols. 18-19, 2001, *Miscellanea di studi in memoria di Cataldo Roccaro*, pp. 47-68.
- CICERÓN, Marco Tulio M. *Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, Pars IV, vol. 2, ed. de C. F. W. Müller, Leipzig, Teubner, *Bibliotheca Scriptorum et Romanorum Teubneriana*, 1890.
- CICERÓN, Marco Tulio M. *Tulli Ciceronis scripta quae...*, Fasc. 42, ed. de O. Plasberg, Leipzig, Teubner, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, 1922.
- CIKOSKI, J. S.: «On standards of analogical reasoning in the late Chou», en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 2, nº 3, 1975, pp. 325-357.
- CIORAN, E. M.: *Ese maldito yo*, [título espurio], trad. de Rafael Panizo, Barcelona, Tusquets, 2002.
- CIORAN, E. M.: *Aveux et anathèmes*, en *Œuvres*, París, Gallimard, *Quarto*, 1995.
- CLARÍN [Leopoldo Enrique García-Alas Ureña] *La Regenta*, ed. de Gonzalo Sobejano, Madrid, Castalia, 1990.
- COBO, Juan (fray): *Libro chino intitulado Beng Sim Po Cam, que quiere decir Espejo rico del claro corazón o Riquezas y espejo con que se enriquezca y donde se mire el claro y límpido corazón. Traducido en lengua castellana por fray Juan Cobo, de la orden de Santo Domingo. Dirigido al príncipe Don Felipe nuestro Señor*, Manila, 1593, ed. electrónica de Manel Ollé Rodríguez, apud <http://www.upf.es/fhuma/eeao/projectes/che/s16/bengsi.htm>.
- COLEBROOKE, Henry Thomas: *Miscellaneous Essays*, Londres, H. Allen & Co., 1837, 2 vols.
- COLERIDGE, Samuel Taylor: *The Friend: A Series of Essays to Aid in the Formation of Fixed Principles in Politics, Moral, and Religion, with Literary Amusements interspersed*, Londres, William Pickering, 1850.
- COLOMA, Luis: *Pequeñeces*, ed. de Rubén Benítez, Madrid, Cátedra, 1987.

- CONDILLAC, Étienne Bonnot (Vizconde de): *Essai sur l'origine des connaissances humaines: ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*, Amsterdam, P. Mortier, 1746.
- CONFUCIO, *Lun Yu: Reflexiones y enseñanzas*, trad. de Anne-Hélène Suárez Girard, Barcelona, Kairós, 1997.
- CONFUCIO: 論語 *Lun Yu o Analectas. Los Dichos [de Kong Fu Zi o Confucio (551- 479 a.0)]. Escrito por discípulos hacia el siglo III a.C.*, trad. de Alberto del Río Núñez, 2004, ed. electrónica apud <http://www.geocities.com/milacon/confu01.htm>.
- COOK, Eung-Do: «The verb “be” in Sarcee», en *Amerindia*, nº 3, 1978.
- COULOUBARITSIS, Lambros: *Aux origines de la philosophie européenne: De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruselas, De Boeck & Larcier, 2003
- COUPLET, Philippe/ HERDRICH, Chrétien/ INTORCETTA, Prospero/ ROUGEMONT, François de/ CRAMOISY, André: *Confucius sinarum philosophus, sive Scientia sinensis, latine exposita studio & opera [...]; adjecta est tabula chronologica sinicae monarchiae*, París, Daniel Horthemels, 1687.
- COWIE, Fiona: *What's Within? Nativism Reconsidered*, Oxford, Universidad, 2003.
- CRAIG, William Lane: *Divine Foreknowledge and Human Freedom. The Coherence of Theism: Omniscience*, Leiden, Brill, 1991.
- CRYSTAL, David: *The Encyclopedia of Language*, Cambridge, Universidad, 1987.
- DAINIAN, Fai: «Niels Bohr and Realism», en Robert S. Cohen/ Qiu Renzong/ Risto Hilpinen (eds.), *Realism and Anti-Realism in the Philosophy of Science: Beijing International Conference, 1992*, Dordrecht, Kluwer, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 169, 1996.
- DAOJING, Hu: *Gongsun Longzi Kao*, Beijing, Commercial Press, 1937.
- DASGUPTA, Surendranath: «Philosophy of Vasubandhu in Vimsatika and Trimsika», en *The Indian Historical Quarterly*, vol 4, nº 1, marzo de 1928 pp. 36-43.
- DAVIS, John Francis: *Sketches of China: Partly During an Inland Journey of Four Months, Between Peking, Nanking, and Canton; with Notices and Observations Relative to the Present War*, Londres, Charles Knight & Co., 1841.
- DAWSON, Raymond: *El camaleón chino. Análisis de los conceptos europeos de la civilización china*, trad. de Fernando Calleja, Madrid, Alianza, 1970.
- DAZA DE VALDÉS, Benito: *Uso de los antojos para todo género de vistas*, 1623, ed. de Cristina Blas Nistal, Salamanca, CILUS, 1999.
- DEJNOZKA, Jan: «Origin of Russell's early theory of logical truth as purely general truth: Bolzano, Peirce, Frege, Venn or MacColl?», en *Modern Logic*, vol. 8, nº 3-4, mayo de 2000/octubre de 2001, pp. 21-30, pp. 21-30.
- DELISLE DE SALES, Jean-Babtpiste-Claude: *De la philosophie de la nature, ou traité de morale pour le genre humain, tiré de la Philosophie et fondé sur la nature*, VI, Londres, 1789.
- DENNET, Daniel C.: «The Case for Rorts», en Robert B. Brandom, *Rorty and His Critics*, Malden/ Oxford/ Victoria, Blackwell, 2000, pp. 91-100.
- DENZINGER, Heinrich Joseph Dominicus (y continuadores): *Enchiridion symbolorum et definitionum*, ed. electrónica apud <http://catho.org/>, 37ª ed. (1ª ed. de 1854).
- DERRIDA, Jacques: *Marges*, París, Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques: *Limited Inc.*, París, Galilée, 1988.
- DEYCKS, Ferdinand: *De Megaricorum doctrina eiusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis*, Bonn, Weber, 1827.
- DIDEROT, Denis: *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, en *Œuvres de Denis Diderot*, II, París, J. L. J. Brière, 1821.
- “DIODORUS CRONUS” [pseudónimo de Richard Taylor], «Time, Truth and Ability», en *Analysis*, vol. 25, 1965, pp. 137-141.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, ed. de Giovanni Reale, Giovanni Girgenti e Ilaria Ramelli, Milán, Bompiani, 2005.
- DÖRING, Klaus: *Die Megariker: Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam, Gruner, 1972.
- DORSEY, Gray L.: *Jurisculture: China*, Nueva Brunswick, Universidad Estatal de Nueva Jersey, 1993.
- DREYFUS, Georges B. J.: *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, Albany, SUNY Press, 1997.
- DROUIN, Christian «Un point d'Histoire des Mathématiques. Négatifs et Infinis chez Leibniz», en *Réciproques*, nº1, diciembre de 1996, ed. electrónica apud <http://mathematiques.ac-bordeaux.fr/peda/publica/bulletin/bull01/histmath.htm>.
- DUNNE, John D.: *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*, Somerville, Wisdom Publications, 2004.
- DUTT, Nalinaksha: «The Place of the Aryasatyas and Pratitya Sam Utpada in Hinayana and Mahayana», en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. 6, nº2, 1930, pp. 101-127.
- EBRECHT, Angelika/ LAERMANN, Klaus: «Wie kommt Farbe zur Sprache?», en Elisabeth Berner/ Manuela Böhm/ Anja Voeste, eds., *Ein groß vnnd narhafft haffen. Festschrift für Joachim Gessinger*, Potsdam, Universidad, 2005.
- EDELMAN, Gerald M.: *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection*, Nueva York, Basic Books, 1987.
- ELIADE, Mircea: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Barcelona, RBA, 2004.
- ERKES, Edouard: «Das Pferd im Alten China», en *T'oung Pao*, vol. 36, 1942, pp. 26-63.
- ESCARRA, Jean: *Le droit chinois*, Beijing/ París, Henri Vetch/ Sirey, 1936.

- ETIEMBLE, René: «Dialéctica Materialista y Dialéctica Taoísta», en *Sur*, nº 81, junio de 1941.
- FAVRHOLDT, David *Kinesisk filosofi*, Copenhagen, Nordisk Forlag, 1996, 2ª ed.
- FATONE, Vicente: «El budismo “nihilista”», en *Obras completas*, II, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1972.
- FEARN, John *A Rationale of the Laws of Cerebral Vision; comprising the Laws of Single and Erect Vision, Deduced upon the Principles of Dioptrics*, Londres, Longman, Rees, Orme, Brown, and Green, 1830.
- FEDER, Johann Georg Heinrich: *Logik und Metaphysik nebst der philosophischen Geschichte im Grundrisse*, Gotinga, Gotha 1769.
- FEIBAI, Wu *Zhongguo gu Mingjia yang*, Beijing, Zhongguo Tiedao, 1983
- FEIJOO Y MONTENEGRO, Benito Jerónimo: *Teatro Crítico Universal*, VII, 1736, Madrid, Real Academia Española, *CORDE*, 2003.
- FEIJOO Y MONTENEGRO, Benito Jerónimo: *Teatro crítico universal*, VIII, [1739], *nueva impresión, en la cual van puestas las adiciones del Suplemento en sus lugares*, ed. de Pedro Marí, Madrid, Real Compañía de Impresores y Libreros, 1779, pp. 13-30, en *Biblioteca Feijoniana*, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno, 1998, ed. digital apud <http://filosofia.org/fejoo.htm>.
- FENOLLOSA, Ernest: «The Chinese Written Characters as a Medium for Poetry», en Ezra Pound, ed., *Instigations*, Nueva York, Boni & Liveright, 1920
- FERNÁNDEZ DE HEREDIA, Juan: *Libro de actoridades (Rams de flors)*, ed. de Juan Manuel Cacho Bleuca, Zaragoza, Universidad, 2003.
- FERNÁNDEZ DE HEREDIA, Juan: *Traducción de la Historia contra paganos*, de Orosio Juan Manuel Cacho Bleuca, Universidad de Zaragoza (Zaragoza), 2003
- FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*, ed. de Josep-Maria Terricabras, Madrid, RBA, 2005, IV, N-R
- FEUER, Lewis Samuel: *Varieties of Scientific Experience: Emotive Aims in Scientific Hypotheses*, Nueva Brunswick, Transaction Publishers, Rutgers-Universidad Estatal de Nueva Jersey, 1995.
- FILIP, Jan: *I celti alle origini dell'Europa*, pról. de Sabatino Moscati, Roma, Newton-Compton, 1980.
- FILLIOZAT, Jean: «Classement des couleurs et des lumières en sanskrit», en Jean Filliozat, *Laghu-prabandhāḥ. Choix d'articles d'Indologie*, Leiden, Brill, 1974.
- FILLIOZAT, Pierre-Sylvain: *Grammaire sanskrite pâninéenne*, París, Picard, *Connaissance des Langues*, 1988.
- FORKE, Alfred: «The Chinese Sophists», en *Journal of the Royal Asiatic Society*, Shanghai, vol. XXXI, 1896-97, p. 10 y ss.
- FORKE, Alfred: «The Chinese sophists. Complete Translation of Teng Hsi-tzu, Hui-tzu and Kung-sun Lung-tzu», *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, Shanghai, vol. XXXIV, nº 3, 1901-1902.
- FORKE, Alfred: *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburgo, Cram, De Gruyter & Co., 1964.
- FRASER, Chris: «Disputation in Context, Supplement to School of Names», en Edward N. Zalta, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Universidad, 2005, ed. electrónica apud <http://plato.stanford.edu/>.
- FREGE, Gottlob: «Über Begriff und Gegenstand», en *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, nº 16, 1892
- FREGE, Gottlob: *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, ed. electrónica apud <http://www.philosophyarchive.com/>, 2005.
- FREUD, Sigmund: «Warum Krieg/Pourquoi la guerre?/ Why war?», en Albert Einstein (coord.), *Correspondance, Open letters*, París, Institut International de Coopération Intellectuelle, 1933, en Sigmund Freud, *Obras completas*, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, revisión de Jacobo Numhauser Tognola, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.
- FREYSTADT, M.: *Philosophia cabbalistica et pantheismus. Ex fontibus primariis adumbravit atque inter se comparavit Dr. M. Freystadt*, Königsberg, hermanos Borntraeger, 1832
- FRUYT, Michèle: «Le statut des composés nominaux dans le lexique latin», en C. Moussy (ed.), *La composition et la préverbation en latin*, París, PUPS, *Lingua latina*, 8, 2004, pp. 29-53.
- GALILEI, Galileo: *Il Saggiatore, nel quale con bilancia esquisita e giusta si ponderamo le cose contenute nella Libra astronomica e filosofica de Lotario Sarsi Sigensano, scritto in forma di lettera all'Illustrissimo e Reverendissimo Monsig. D. Virginio Cesarini*, en *Opere di Galileo Galilei*, ed. de Ferdinando Flora, Milán/Nápoles, Ricciardi, 1953.
- GALLOWAY, Brian: «Notes on Nāgārjuna and Zeno on Motion», *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, nº 10, 1987, pp. 80-87.
- GANERI, Jonardon: *Semantic Powers: Meaning and the Means of Knowing in Classical Indian Philosophy*, Oxford, Universidad, 1999.
- GANERI, Jonardon: *Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason*, Londres, Routledge, 2001.
- GARCÍA CALVO, Agustín: *Sermón del Ser y del No Ser*, Madrid, Lucina, 1980.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio: *Discurso leído ante la R.A.E. en su recepción pública: Un eclipse de la poesía en Sevilla. La época almorávide*, Madrid, Real Academia Española, 1945.
- GERNET, Jean: *Chine et christianisme: action et réaction*, París, Gallimard, 1982
- GIANNANTONI, Gabriele: *I cirenaici: raccolta delle fonti antiche*, Florencia, Sansoni, 1958.

- GIANNANTONI, Gabriele *Socraticorum reliquiae*, I, Roma, Bibliopolis, 1983.
- GIESECKE, A.: *De philosophorum ueterum quae ad exilium spectant sententiis*, Leipzig, 1891.
- GINET, Carl: «Plantinga and the Philosophy of Mind», en James Tomberlin/ Peter van Inwagen, eds., *Alvin Plantinga*, Dordrecht, Kluwer, 1985, pp. 199-223, p. 220.
- GLADISCH, August: *Herakleitos und Zoroaster: eine historische Untersuchung*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1859
- GOETHE, Johann Wolfgang von: *Materialen zur Geschichte der Farbenlehre*, en *Goethe's sämtliche Werke in dreißig Bände*, XXIX, ed. de Heinrich Düntzer, Stuttgart/ Tubinga, J. G. Cotta'scher Verlag, 1851.
- GOLDEN, Seán «Introducció al pensament xinès», en *Proposta docent de Pensament clàssic d'Àsia Oriental*, Barcelona, Universidad Autónoma, *Masters IBEI*, 2006-2007, ed. electrónica apud <http://selene.uab.es/ceii/AsiaIBEI/apunts.htm>.
- GOLDSTEIN, Laurence: «How to Boil a Live Frog», en *Analysis*, vol. 60, 2000, pp. 170-178.
- GONZÁLEZ DE MENDOZA, Fray Juan *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reino de la China*, ed. de Félix García, Madrid, Aguilar, 1944.
- GOODY, Jack: *The East in the West*, Cambridge, Universidad, 1996.
- GORIS, Wouter: *Einheit als Prinzip und Ziel: versuch über die Einheitsmetaphysik Des Opus Tripartitum Meister Eckharts*, Leiden, Brill, 1997.
- GRÄFFE, Johann Friedrich Christoph: *Dissertationem qua Iudiciorum analyticorum et syntheticorum naturam jam longe ante Kantium antiquitatis scriptoribus non fuisse perspectam contra Schwabium probatur examini publico submittit*, Gotinga, Schulzius, 1794.
- GRAHAM, Angus Charles: «The composition of the Gongsuen Long Tzzy», en *Asia Major* (NS), nº 5, 1956, pp. 147-183.
- GRAHAM, Charles Angus: «Two Dialogues in the Kung-sun Lung Tsu: "White Horse" and "Left and Right"», en *Asia Major*, vol. 11, II, 1964.
- GRAHAM, Angus Charles: *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany, SUNY Press, 1990 (1ª ed. de 1986, por el Institute of East Asian Philosophies).
- GRAHAM, Charles Angus: *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Open Court, 1989.
- GRAHAM, Angus Charles: *Unreason Within Reason. Essays on the Outskirts of Rationality*, La Salle, Open Court, 1992.
- GRANET, Marcel: *La pensée chinoise*, París, Albin Michel, *Bibliothèque de Synthèse historique "L'Évolution de l'Humanité"*; XXV bis, 1968, 1ª ed. de 1934, ed. electrónica de Pierre Palpant, Chicoutimi, Universidad del Quebec, 2004, apud http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/chine_ind_ex.html.
- GRANGER, Herbert: «Aristotle on Genus and Differentia», en Anthony Preus/ John P. Anton (eds.), *Aristotle's Ontology*, Albany, SUNY Press, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, 5, 1992.
- GREEN, Otis H.: «Ni es cielo ni es azul. A note on the barroquismo of Bartolomé Leonardo de Argensola», en *Revista de Filología Española*, nº 34, 1950, pp. 137-150
- GREGORY, Peter N.: «Tsong-Mi and the single word "awareness" (chih)», en *Philosophy East and West*, vol. 35, nº 3, julio de 1985, pp. 249-269.
- GRENIEWSKI, Henryk/ WOJTASIEWICZ, Olgierd: «From the History of Chinese Logic», en *Studia Logica*, vol. 4, 1956, pp. 241-243.
- GUER, Jean Antoine: *Histoire critique de l'ame des bêtes, contenant les sentimens des philosophes anciens, & ceux des modernes sur cette matiere*, Ámsterdam, Vhauguion, 1749.
- GUEVARA, fray Antonio de: *Relox de príncipes*, ed. de Emilio Blanco, Madrid, ABL Editor-Confres, 1994.
- HALBFASS, Wilhelm: *On Being and What There Is: Classical Vaisesika and the History of Indian Ontology*, Albany, SUNY Press, 1992.
- HALBFASS, Wilhelm: *India and Europe. An Essay in Understanding*, Nueva York, SUNY Press, 1988 (ed. alemana de 1981).
- HAMANN, Johann Georg: *Aesthaetica in nuce*, ed. de Angelo Pupi, Milán, Bompiani, 2001
- HANSEN, Chad: *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor, Universidad de Michigan, *Michigan Studies on China*, 1983.
- HANSEN, Chad: *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, Oxford, Universidad, 1992.
- HANSEN, Chad: «Guru or Skeptic? Relativistic Skepticism in the *Zhuangzi*», en Scott Bradley Cook, *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*, Albany, SUNY Press, 2003, pp. 128-162.
- HARBSMEIER, Christoph: «Humor in Ancient Chinese Philosophy», en *Philosophy East and West*, vol. 39, nº 3, *Philosophy and Humor*, julio de 1989, pp. 289-310.
- HARBSMEIER, Christoph: «Marginalia Sino-logica», en Robert E. Allinson (ed.), *Understanding the Chinese Mind: the Philosophical Roots*, Oxford, Universidad, 1989, pp. 125-166.
- HARBSMEIER, Christoph: «The Mass Noun Hypothesis and the Part-Whole Analysis of the White Horse Dialogue», en Henry Rosemont (ed.), *Chinese Texts and Philosophical Contexts*, La Salle, Open Court, 1991, pp. 49-66.
- HARBSMEIER, Christoph: «Confucius Ridens: Humor in the *Analects*», en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 50, nº 1, 1990, pp. 131-161.
- HARBSMEIER, Christoph: *Wilhelm von Humboldt: Brief an M. Abel-Rémusat über die Natur grammatischer Formen in allgemeinen und über den Geist der chinesischen Sprache im*

- besonderen. Nach der Ausgabe Paris 1827 ins Deutsche übertragen und mit einer Einführung versehen von Christoph Harbsmeier. Zur Philosophischen Grammatik des Altschinesischen im Anschluß an Humboldts Brief an Abel-Rémusat, Stuttgart, Friedrich Frommann (Günther Holzboog), *Grammatica universalis*, 17, 1979.
- HARDIN, C. L.: *Color for Philosophers: Unweaving the Rainbow*, Indianápolis, Hackett, 1993, ed. ampliada
- HARVEY, J.: «Colour-Dispositionism and Its Recent Critics», en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 61, nº 1, julio de 2000.
- HELLER, Bruno: *Fragen der Philosophie, 1, Zugänge*, Norderstedt, Libri Book on Demand, 2000.
- HELLÍN, José: *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, Editora Nacional, 1947.
- HEMPEL, Carl G.: «Studies in Logic and Confirmation», en *Mind*, vol. 54, 1945, pp. 1-26.
- HEMPEL, C. G.: «Studies in Logic and Confirmation. II», en *Mind*, vol. 54, 1945, pp. 97-121.
- HENRY, George: *Life of George Henry. Together with a Brief History of the Colored People in America*, Providence, H. I. Gould & Co., 1894.
- HESCHL, Adolf: *Das Intelligente Genom: über die Entstehung des menschlichen Geistes durch Mutation und Selektion*, Berlín, Springer, 1998.
- HESEMANN, Sabine: «China», en Gabriele Fahr-Becker, ed., *Ostasiatische Kunst*, ed. española de Ambrosio Berasain Villanueva & al. como *Arte asiático*, Bérghamo, Könemann, 1999.
- HILBERT, David R.: *Color and Color Perception: A Study in Anthropocentric Realism*. Stanford, Center for the Study of Language and Information, 1987.
- HILBERT, David R.: «What Is Color Vision?», en *Philosophical Studies*, vol. 68, nº 3, diciembre de 1992, pp. 351-370.
- HILZHEIMER, M. «Was ist Equus equiferus Pallas?», en *Naturwissenschaftliche Wochenschrift*, vol. 8, 1909, pp. 810-812.
- HOEFER, Jean Chrétien Ferdinand: *Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources à consulter*, París, F. Didot, 1858, XXI.
- HOFMANN, Johann Jacob: *Lexicon Universale, Historiam Sacram et Profanam omnis aevi, omniumque Gentium; Chronologiam ad haec usque tempora; Geographiam et Veteris et Novi Orbis; Principum per omnes terras familiarum Genealogiam; tum Mythologiam, Ritus, Caerimonias, Omnemque Veterum Antiquitatem; Virorum Celebrium Enarrationem; Praeterea Animalium, Plantarum, Metallorum, Lapidum, Gemmarum, Nomina, Naturas, Vires explanans*, Leiden, Jacob. Hackius, Cornel. Boutesteyn, Petr. Vander Aa, & Jord. Luchtmans, 1698.
- HOPKIRK, Peter: *Demonios extranjeros en la Ruta de la Seda*, Barcelona, Laertes, 1997, pp. 29-54, ed. electrónica apud <http://www.upf.es/materials/huma/central/historia/monsinic/abast/hopkirk.htm>.
- HOWE, Mark Dewolfe/ FRANKFURT, Foreward Felix: *Holmes-Laski Letters*, Cambridge, Massachussets, Universidad de Harvard, 1953.
- HUGHES, Christopher *Kripke: Names, Necessity, and Identity*, Oxford, Universidad, 2006.
- HUME, David: *The Natural History of Religion*, en *Essays and Treatises on Several Subjects*, II, Edimburgo, James Clarke, 1809.
- HUME, David: *An Inquiry Concerning Human Understanding*, en *Essays and Treatises on Several Subjects*, Londres/ Edimburgo, T. Cadell, C. Elliot, T. Kay & Co./ C. Elliot, 1788, p. 167.
- HUMBOLDT, Wilhelm von: *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la Humanidad*, trad. y pról. de Ana Agud Aparicio, Barcelona, Anthrops/ Ministerio de Educación y Ciencia, *Autores, textos y temas de Lingüística*, 1, 1990.
- HUMBOLDT, Wilhelm von: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Darmstadt, Claassen & Roether, 1949.
- HUMBOLDT, Friedrich Wilhelm von: *Lettre a M. Abel-Rémusat, sur la nature des formes grammaticales en général, et sur le génie de la langue chinoise en particulier*, París, Librarie orientale de Dondey-Dupré père et fils, 1827.
- HUNTINGTON, Samuel P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, trad. de Pedro Tosaus Abadía, Barcelona, Paidós, 2001.
- IM, Manyul: «Horse-Parts, White-Parts, and Naming: Semantics, Ontology and Compound Terms in the White Horse Dialogue», en *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 2007; esbozo preparatorio apud <http://www.calstatela.edu/faculty/mim/White Horse Paper.pdf>, 2006.
- INGALLS, Daniel H. H.: *Materials for the study of the Navya-nyāya Logic*, ed. de Walter Eugene Clark, Cambridge (Massachussets), Universidad de Harvard, *Harvard Oriental Series*, 40, 1951.
- INWAGEN, Peter van: *Material Beings*, Ítaca, Nueva York, Universidad Cornell, 1990.
- IWAKUMA, Yukio: «Nominalia», en *Didascalía, A Journal for Philosophy and Philology from Late Antiquity to the Renaissance*, vol. 1, 1995, apud <http://www.sal.tohoku.ac.jp/phil/DIDASCALIA/IWAKUM.pdf>.
- JABERG, Karl: «Grossräumige und kleinräumige Sprachatlanten», en *Vox Romanica*, XIV, 1955, pp. 1-61.

- JACKSON, Frank: «Epiphenomenal Qualia», en *Philosophical Quarterly*, vol. 32, 1982, pp. 127-136; «What Mary Didn't Know», en *Journal of Philosophy*, vol. 83, 1986, pp. 291-295
- JACKSON, Roger: «Dharmakīrti's refutation of theism», en *Philosophy East and West*, vol. 36, nº 4, octubre de 1986, pp. 315-348.
- JÄGER, Werner: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlín, De Gruyter, 1989.
- JAYARĀŚI BHĀṢĪA, *Tattvopaplavasīmha*, Baroda, Oriental Institute, *Gaekwad's Oriental Series*, 86, 1940.
- JESPERSEN, Otto *The Philosophy of Grammar*, Chicago, Universidad, 1992.
- JIMÉNEZ PATÓN, Bartolomé: *Discursos de los tvfos, copetes y calvas*, ed. de Abraham Madroñal, Madrid, Real Academia Española, 2003.
- JIN, Shoushen: *Gongsun Long zi shi*, Shangwu, Shanghai, 1930.
- JOHANSSON, Ingvar: «Determinables as Universals», en *The Monist*, nº 1, 2000, pp. 101-121.
- JOHNSTON, Ian: «The Gongsun Longzi: a Translation and an Analysis of its Relationship to Later Mohist Writings», en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 31, nº 2, junio de 2004.
- JUAN XXI [Petrus Hispanus], *Trattato di logica. Summulae logicales*, ed. de Augusto Ponzio, Milán, Bompiani, 2004.
- JUAN PABLO II [Karol Wojtila]: *Cruzando el umbral de la Esperanza*, ed. de Vittorio Messori, trad. de Pedro Antonio Urbina, Barcelona Círculo de Lectores, 1994.
- JULLIEN, François: «Philosophie et sinologie. Entretien avec François Jullien», en *Revpsy*, nº 1, marzo de 2003, ed. electrónica apud <http://www.upsy.net/spip/>.
- JULLIEN, François: *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, versión española, *Un sabio no tiene ideas*, trad. de Anne-Hélène Suárez Girard, Madrid, Siruela, 2001.
- JULLIEN, François/ MARCHAISE, Thierry: *Penser d'un Dehors (la Chine). Entretiens d'Extrême Occident*, París, Seuil, 2000.
- KALDENBACH, Christoph: *Christophori Caldenbchii Lyricorum lib. III, Rhytmorum lib. I, alterque miscellaneorum. Accesserunt ex Heroicis Aquila et Cupressus. Item de Borussia Philaenide*, Brunsberg, Caspar Weingaertner, 1651.
- KAMES, Henry Home *Sketches of the History of Man*, IV, Londres/ Edimburgo, W. Strahan, T. Cadell/ W. Creech, 1778.
- KAO, Karl S. Y.: «The Ideology of Metaphor: East and West», en Steven Tötösy de Zepetnek/ Milan V. Dimic/ Irene Sywenky (eds.), *Comparative Literature Now: Theories and Practice/ La Littérature comparée à l'heure actuelle. Théories et réalisations*, París, Honoré Champion, 1999, pp. 117-28, ed. electrónica como «Comparative Literature and the Ideology of Metaphor, East and West» en Steven Tötösy de Zepetnek (ed.), *Comparative Literature and Culture: A WWWeb Journal*, edición monográfica sobre *Histories and Concepts of Comparative Literature*, West Lafayette, Universidad Purdue, diciembre de 2000, apud <http://clwebjournal.lib.purdue.edu/clweb00-4/ka000.html>
- KARLGREN, Bernhard: «The Autenticity of Ancient Chinese Texts», en *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, vol. I, Estocolmo, 1929, pp. 165-184.
- KARLGREN, Bernhard: «Le protochinois, langue inflexionnelle», en *Journal Asiatique*, nº 15, 1920, pp. 205-232.
- KARLSSON, Mattias: *Förverkligare av M3't åt kungen: den ideale ämbetsmannen utifrån Ptahhoteps maximer*, Upsala, Universidad, 2006, ed. electrónica apud <http://www.arkeologi.uu.se/egy/education/uppsatser/cuppsats.htm>.
- KATZ, Nathan: «Prasaṅga and deconstruction: Tibetan hermeneutics and the yāna controversy», en *Philosophy East and West*, vol. 34, nº 2, abril de 1984, pp.185-204
- KATSURA, Sh./ STEINKELLNER, E. (eds.): *On the Role of the Example (dṛṣṭanta) in Classical Indian Logic*, Viena, ATBS, 2004, pp. 225-250.
- KAVIRAJ, Gopinath «Lokayata and the doctrine of svabhava», en *Princess of Wales Saraswati Bhavana Studies*, nº 2, 1923, pp. 93-111.
- KORTHOLT, Matthias Nicolaus *Ad audiendam orationem publicam, de Confutio, antiquo Sinensium philosopho, in Acroaterio Philosophico die XVI. Martii anno MDCCXII. hora antemeridiana X. invitat Matthias Nicolaus Kortholt, Eloqu. & Poës. Prof. Ord.*, Gissae-Hassorum, typis viduae B. Ioh. Reinh. Vulpji, Acad. Typ., 1712.
- KIERKEGAARD, Søren: *Papirer*, X, 2, Copenhagen, Gyldendal, 1909.
- KIM, Yung Sik: *The Natural Philosophy of Chu Hsi (1130-1200)*, Filadelfia, Diane, 2000.
- KIRK, Russell: *The Conservative Mind: From Burke to Eliot*, Washington, Regnery, 2001.
- KLEIN, Melanie: *Obras completas*, Barcelona, RBA, 2006
- KLINGER, Friedrich Maximilian *Stilpo und seine Kinder. Ein Trauerspiel in fünf Akten*, Basilea, Thurneysen, Haas und Sohn, 1780.
- KNAPP, Viktor/ GROSPİČ, Jiří/ ŠIN, Zbyněk: *Ústavní základy tvorby práva*, Praga, Československá Akademie, 1990.
- KNECHTGES, D. R.: «Wit, Humor, and Satire in early Chinese Literature (to A.D. 220)» apud *Monumenta Serica*, nº 29, 1971.
- KOU PAO-KOH, Ignace: *Deux sophistes chinois: Houei Che et Kong-Souen Long*, pról. de Paul Masson-Oursel, París, PUF, *Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises*, VIII, 1953.
- KOVAL'ENKO, Yurij: *История китайской философии*, Moscú, Progress, 1989.
- KRUG, Wilhelm Traugott: *Geschmackslehre oder Aesthetik*, I, Viena, Franz Härter'schen Buchhandlung, 1818.
- LAI, Whalen «White Horse not horse: making sense of a negative logic», en *Asian Philosophy*, vol. 3, nº 1, 1995.

- LAIN ENTRALGO, Pedro: *Historia de la medicina*, Barcelona, Salvat, 1978.
- LALOY, Louis *La musique chinoise*, París, Henri Laurens, *Les musiciens célèbres*, 1903, ed. electrónica de Pierre Palpant, Chicoutimi, Universidad del Quebec, apud http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/chine_ind_ex.html, 2005.
- LAMARRE, Thomas: «Diagram, inscription, sensation», en Brian Massumi (ed.), *A Shock to Thought: Expressions After Deleuze and Guattari*, Londres, Routledge, 2002.
- LA MOTHE LE VAYER, François de: *Oeuvres de François de La Mothe Le Vayer*, Dresde, Michel Groell, V, 1759.
- LANDO, Ortensio: *Paradossi cioè Sentenze fuori del comun parere*, ed. electrónica de Antonio Corsaro, Banca Dati “Nuovo Rinascimento”, 1996, apud <http://www.nuovorinascimento.org/>
- LAPEÑA, Tomás *Ensayo sobre la historia de la Filosofía desde el principio del mundo hasta nuestros días*, Burgos, Ramón de Villanueva, 1806.
- LAROMIGUIÈRE, Pierre: *Leçons de philosophie; ou, Essai sur les facultés de l'âme*, II, París, Brunot-Labbe, 1820.
- LAYCOCK, Steven W.: «The Dialectics of Nothingness: A Reexamination of Shen-hsiu and Hui -neng», en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 24, 1997, pp. 19-41.
- LEAR, Jonathan: «A Note on Zeno's Arrow», en *Phronesis*, nº 26, pp. 91-104.
- LECOY, Félix: *Recherches sur Le Libro de buen Amor de Juan Ruiz archipreste de Hita*, ed. de A. D. Deyermund, Westmead, Gregg International, 1974.
- LEFEVRE, André Paul Émile: *La philosophie*, París, C. Reinwald, *Bibliothèque des sciences contemporaines*, 1879.
- LEGG, James: *The Texts of Taoism in two parts*, II, *The Writings of Kwang-dze (XVIII-XXXIII). The T'ai Shang Tractate of Actions and Their Retributions. Appendices I-VIII*, Oxford, Clarendon Press, *The Sacred Books of the East translated by various Oriental scholars and edited by F. Max Müller*, XL.
- LENK, Hans: «Introduction: If Aristotle Had Spoken and Wittgenstein Known Chinese... Remarks regarding logic and epistemology: a comparison between classical Chinese and some Western approaches», en Hans Lenk/ Gregor Paul, *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1993, pp. 1-10.
- LEVI, Jean: «Quelques aspects de la rectification des noms dans la pensée et la pratique politiques de la Chine ancienne», en *Extrême-Orient – Extrême Occident*, nº 15, 1993, pp. 23-53.
- LEVI, Jean: «L'art de la persuasion à l'époque des Royaumes Combattants (Ve–Ile siècles avant J.-C.)», en *Extrême-Orient – Extrême-Occident*, 14, 1992, pp. 49–90.
- LEVINE, Etan: *Heaven and Earth, Law and Love: Studies in Biblical Thought*, Berlín, De Gruyter, 2000, pp. 183-204
- LEWES, George Henry: *The Biographical History of Philosophy: From Its Origin in Greece Down to the Present Day*, I, Nueva York, Appleton & Co., 1857.
- LEWIS, David: «Should a Materialist Believe in Qualia?», en *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 73, nº 1, marzo de 1995, pp. 140-144.
- LI, Xiankun: «Why Gongsun Long (Kungsun Lung) Said “White Horse Is Not Horse»», en Jacek Juliusz Jadacki/ Witold Strawinski, *In the World of Signs: Essays in Honour of Professor Jerzy Pelc*, Ámsterdam, Rodopi, *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, 26, 1998, pp. 215-220.
- LIE ZI: *El libro de la perfecta vacuidad*, Barcelona, Kairós, 1996.
- LINDBERG, David C.: *Roger Bacon and the Origins of Perspectiva in the Middle Ages: A Critical Edition and English Translation of Bacon's Perspectiva with Introduction and Notes*, Oxford, Universidad, 1996
- LINDTNER, Christian: *Master of Wisdom: Writings of the Buddhist Master Nagarjuna (Tibetan Translation Series)*, Delhi, Dharma Publishers, 1986.
- LITTLEWOOD, C. A. J.: *Self-Representation and Illusion in Senecan Tragedy*, Oxford, Universidad, 2004.
- LIU, Chuang: «Ming-Jia (the Logicians) and Zeno: A Comparative Study», en Bo Mou, *Comparative Approaches to Chinese Philosophy*, pp. 297-306.
- LIU, Xiusheng: *Mencius, Hume, and the Foundations of Ethics*, Burlington, Ashgate, 2003
- LLOYD, Geoffrey E. R.: «Or: The object of rectification and the Greek points of view», en *Extrême-Orient – Extrême-Occident*, nº 15, 1993, pp., 148-161, p. 150.
- LOCKE, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, en *The Works of John Locke*, I, *Philosophical Works*, ed. de James Augustus St. John, Nueva York, Henry G. Bohn, 1854.
- LOGAU, Friedrich von: *Sämtliche Sinngedichte*, ed. de Gustav Eitner, Stuttgart, Litterarischer Verein, 1872.
- LONG, *Libro del maestro Gongsun Long*, trad. de Yao Ning y Gabriel García-Noblejas Sánchez-Cendal, estudio preliminar de Pedro San Ginés Aguilar, Madrid, Trotta, *Pliegos de Oriente*, 2001.
- LÓPEZ DE MENDOZA, Íñigo (Marqués de Santillana): *Obras completas*, ed. de Ángel Gómez Moreno y Maximilian A. M. Kerkhof, Barcelona, Planeta, 1988.
- LORENZ, Edward N.: «Deterministic nonperiodic flow», en *Journal of the Atmospheric Sciences*, vol. 20, nº 2, 1963, 130-141.
- LU, Xing: *Rhetoric of the Chinese Cultural Revolution: The Impact on Chinese Thought, Culture, and Communication*, Columbia, Universidad de Carolina del Sur, 2004.
- LUTERO, Martín [Martin Luther]: «Daß diese Wort Christi ‘Das ist mein Leib’ noch fest stehen, wieder die Schwärmgeister», en *D. Martin Luthers Werke, Kritische*

- Gesamtausgabe*, XXIII, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1901.
- LYLY, John: *Euphues: The Anatomy of Wit. Euphues and His England*, ed. de Edward Arber y Samuel Foster Damon, Londres, A. Constable, 1904.
- MABBETT, Ian «The problem of the historical Nagarjuna revisited», en *The Journal of the American Oriental Society*, vol. 118, nº3, julio de 1998, pp. 332 y ss.
- MABBETT, I. W.: «Nāgārjuna and Zeno on motion», en *Philosophy East and West*, vol. 34, nº 4, octubre de 1984, pp. 401-420.
- MABLY, Gabriel Bonnot de: *Œuvres complètes de l'Abbé de Mably*, XII, Londres, 1789.
- MAILLARD, Chantal «Doctrinas secretas», en *ABC Cultural*, sección libros, 4 de septiembre de 2001.
- MAIMÓNIDES, rabbi Moše ben Maimon, *Guía de perplejos [Môre^h r' bûḳîm]*, ed. de David Gonzalo Maeso, Madrid, Trotta, 2005, 4ª ed.
- MANDEL, Gabriele: *Storia del sufismo*, Milán, Rusconi, 1995
- MANRIQUE, Gómez: *Cancionero*, ed. de Francisco Vidal González, Madrid, Cátedra, 2003.
- MARÍAS, Julián: «Los géneros literarios en filosofía», en *Ensayos de teoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, 3ª ed.
- MARÍAS, Julián: *La filosofía griega desde su origen hasta Platón*, en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, II.
- MARSH, George Perkins *Lectures on the English Language*, Nueva York/ Londres, Charles Scribener/ Sampson, Low, Son & Co., 1860.
- MASSON-OURSSEL, Paul: «Études de logique comparée, II. Évolution de la logique chinoise», en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 84, año 42, nº 7-12, julio-diciembre de 1917.
- MASSON-OURSSEL, Paul: *La philosophie comparée*, París, Félix Alcan, 1923.
- MASSON-OURSSEL, Paul: «Objet et méthode de la philosophie comparée», *Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia*, Genova, A. F. Formiggini, 1911.
- MATES, Benson «Ancient Logic», en «Logic, History of», en *Encyclopaedia Britannica*, XIV, *Encyclopaedia Britannica*, XIV, *LIBIDO to MARY, DUCHESS OF BURGUNDY*, Chicago/ Londres/ Toronto, 1960.
- MATILAL, Bimal Krishna: «Indian Theorists on the Nature of the Sentence (vākyā)», en *Foundations of Language*, nº 2, 1966, p. 386.
- MATILAL, Bimal Krishna: *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, La Haya/ París, Mouton, 1971, p. 34.
- MATILAL, Bimal Krishna: «Error and Truth Classical Indian Theories», en *Philosophy East and West*, vol. 31, nº2, abril de 1981, pp. 215-224.
- MAUTHNER, Fritz *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, I, *Sprache und Psychologie*, Stuttgart, J. G. Cotta, 1901.
- MAUTHNER, Fritz *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, III, *Zur Grammatik und Logik*, Stuttgart, J. G. Cotta, 1902.
- MAUTHNER, Fritz *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, I, Stuttgart/ Berlín, Deutsche Verlags-Anstalt, 1922.
- MILLER, Lucius Hopkins: *Bergson and Religion*, Nueva York, Henry Holt and Company, 1916.
- MAX-MÜLLER, Friedrich (trad.), *The Upanishads*, I (*Sacred Books of the East*, I), 1879.
- MEL, Y. P.: «The Kung-sun Lung Tzu with a Translation into English», en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, nº 16, 1953, pp. 404-437.
- MÉNAGE, Gilles: *In Diogenem Laertium Aegidii Menagii observationes et emendationes*, Ámsterdam, Henric. Wetstenium, 1692.
- MENDELSON, Michael: *Many Sides: A Protagorean Approach to the Theory, Practice, and Pedagogy of Argument*, Dordrecht, Kluwer, 2002.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. de Enrique Sánchez Reyes, Madrid, CSIC, 1946-1948.
- MENON, M.S. «Caricature of 'Lokayata Darsana' or materialism in ancient India», en *Śrī Veṅkaṭeśvara University Oriental Journal*, nº 30-31, 1987-1988, pp. 81-86
- MESTER, Béla: «Mítosz és szó, filozófia és írás hatalom és nyelv. Propylaedumok némely syntesishez írandó marginaliákhoz, II. rész. A szöveg első fele a politikai filozófia kurzus dolgozatai között található», en *Politikafilozófia és kommunikációelmélet*, Budapest, Academia Húngara de las Ciencias, Instituto para la Investigación Filosófica, 1997-98, ed. electrónica apud <http://www.fil.hu/uniworld/egyetem/filtort/dolgozat/mester2.htm>.
- MISRA, K. P. «Civilizations: India's Self-Comprehension», en Hans Koechler/ Gudrun Grabher, eds., *Civilizations – Conflict or Dialogue?*, Viena, International Progress Organization, 1999.
- MIYAZAKI, Ichisada: «Reconstruction of the text of the Kung-sun Lung-tze», en *Tōhō Gahukō*, nº 36, octubre de 1964.
- MOHANTY, J. N.: *Logic, Truth and the Modalities: From a Phenomenological Perspective*, Dordrecht, Kluwer, 1999.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem de: *Essais de Michel de Montaigne avec des notes de tous les commentateurs*, I, ed. de J. V. Le Clerc, París, Lefèvre, 1844.
- MONTENGÓN Pedro: *Eusebio*, ed. de Fernando García Lara, Madrid, Cátedra, 1998.
- MONTONERI, Luciano *I Megarici: studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Catania, Universidad, 1984.
- MOREWEDGE, Parviz «The Analysis of "Substance" in Tūṣī's Logic and in the Ibn Sīnian Tradition», en George F. Hourani

- (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, SUNY Press, 1975.
- MOU, Bo: «The Structure of the Chinese Language and Ontological Insights: a Collective-Noun Hypothesis», en *Philosophy East and West*, vol. 49, nº 1, enero de 1999.
- MULLATTI, L. C. *The Navya-nyāya Theory of Inference*, Karnataka, Universidad, 1977.
- MULLER, Robert: *Les mégariques: fragments et témoignages*, París, Vrin, 1985.
- MUNK, Salomon *Mélanges de philosophie Juive et Arabe, renfermant des Extraits méthodiques de la Source de vie de Salomon ibn-Gebirol (dit Avicébron), traduits en français sur la version hébraïque de Schem-Tob ibn-Falaquera, et accompagnés de notes critiques et explicatives; un Mémoire sur la vie, les écrits et la philosophie d'Ibn-Gebirol, des Notices sur les principaux philosophes arabes et leurs doctrines, et une Esquisse historique de la philosophie chez les Juifs*, París, A. Franck, 1859.
- NADIN, Mihai: *The Civilization of Illiteracy*, Dresde, Universidad, 1997.
- NĀGĀRJUNA: *Versos sobre los fundamentos del Camino Medio (Mūlamadhyamakakārikā)*, Barcelona, Kairós, 2003.
- NAKAMURA, Hajime: «Buddhist logic expounded by means of symbolic logic», en *Journal of Indian and Buddhist Studies*, vol. 7, 1958, pp. 375-395.
- NARAIN, Harsh: «Finding an English equivalent for *guṇa*», en *Philosophy East and West*, nº 11, 1961, pp. 45-52.
- NAYAK, G. C.: «The Mādhyamika attack on essentialism: A critical appraisal», en *Philosophy East and West*, vol. 29, nº 4, octubre de 1979, pp. 477-490.
- NEEDHAM, Joseph: *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Universidad, 1956, II.
- NEEDHAM, Joseph: *Science and Civilisation in China*, III, Cambridge, Universidad, 1995 (reimp. de la ed. de 1959).
- NEILL, Stephen: *A History of Christianity in India: The Beginnings to AD 1707*, Cambridge, Universidad, 1984, p. 173.
- NIELSEN, Klaus Bo: *Kinesisk filosofi*, Århus, Universidad, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Werke*, ed. de Gerhard Lehmann, Stuttgart, Alfred Kröner, 1938.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, en *Werke in drei Banden*, ed. de Karl Schelchta, Múnich, Karl Hansen Verlag, 1966, 6ª reimp., 1969.
- NIVISON, David Shepherd: «The Classical Philosophical Writings» en Michael Loewe/ Edward L. Shaughnessy (eds.), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*, Cambridge, Universidad, 1999.
- NOGAROLA, Isotta: *Complete Writings*, ed. de Margaret L. King y Diana Robin, Chicago, Universidad, 2003.
- NORMAN, Jerry: *Chinese*, Cambridge, Universidad, Cambridge Language Surveys, 1988.
- ODIFREDDI, Piergiorgio *C'era una volta un paradosso. Storie di illusioni e verità rovesciate*, Turín, Einaudi, 2001.
- ODIFREDDI, Piergiorgio: *Penna, pennello e bacchetta*, Bari, Laterza, 2005.
- ODIFREDDI, Piergiorgio: «Culture: una, nessuna o centomilla?», en *Vialattea*, 1997, ed. electrónica apud <http://www.vialattea.net/odifreddi/culture.htm>.
- ORTEGA Y GASSET, José: *Personas, obras, cosas*, Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente, 1993.
- ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*, I, Madrid, Revista de Occidente, 1963 (6ª ed.).
- PAGALLO, Ugo: «Plato's Daoism and the Tübingen School», en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 32, nº 4, 2005, pp. 597-613.
- PALMER, John Anderson: *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford, Universidad, 1999.
- PANG, Pu: *Gongsun Long zi fanzhu*, Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1974.
- PANG, Pu: *Gongsun Long zi yanjiu*, Zhonghua, Beijing, 1979..
- PAPI, Lazzaro *Lettere sull'Indie orientali*, Filadelfia [Pisa], 1802, I.
- PARDO BAZÁN, Emilia *San Francisco de Asís. Siglo XIII*, Madrid, Imp. de Alrededor del mundo, 1903, II.
- PERLERBERG, Max: *The works of Kung-Sun Lung-Tzu*, Baizhushan, Shangai, 1952.
- PERRETT, Roy W.: «Personal identity, minimalism, and Madhyamaka», en *Philosophy East and West*, vol. 52, nº3, julio de 2002, pp. 373-385.
- PERRETT, Roy W.: «Is whatever exists knowable and nameable?», en *Philosophy East and West*, vol. 49, nº 4, octubre de 1999, pp. 401-414.
- PETTINATO, Giovanni: *Sumeri*, Milán, Rusconi, 1994.
- Pío II [Enea Silvio Piccolomini]: *De liberorum educatione*, 1450.
- PIAZZA, Mario *Intorno ai numeri. Oggetti, proprietà, finzioni utili*, Milán, Mondadori, 2000.
- PIQUÉ ANGORDANS, Antoni: *Los megáricos: presentación y traducción de los textos*, Valencia, Universidad, 2003, ed. electrónica apud <http://www.uv.es/piquei/InMemoriam-bis.htm>.
- PLINIO SEGUNDO, Gayo: *Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII*, ed. de Karl Mayhoff, Leipzig, Teubner, 1909.
- PLINIO SEGUNDO, Cayo *Historia natural de Cayo Plinio Segundo*, trad. de Gerónimo de Huerta y Francisco Hernández, ed. de Germán Somolinos D'Ardois, Madrid, Visor/ Universidad Nacional de México, 1999.
- POLI, Roberto «W. E. Johnson's Determinable-Determinate Opposition and his Theory of Abstraction», en Francesco Coniglione/ Roberto Poli/ Robin Rollinger, *Idealization XI: Historical Studies on Abstraction and Idealization*, Ámsterdam, Rodopi, *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, vol. 34, 2002, pp. 163-196.

- PORZIO, Simone: *Aristotelis, vel Theophrasti De coloribus libellus a Simone Portio Neapolitano latinitate donatus, & commentarijs illustratus: una cum eiusdem praefatione, qua coloris naturam declarat*, París, Michel Vascosan, 1549.
- POTTER, Karl H.: «More on the Unrepeatability of Guṇas», en *Philosophy East and West*, vol. 7, nº 1, 1957, pp. 57-60.
- POTTER, Karl: «Are the Vaiśeṣika 'Guṇas' Qualities?», en *Philosophy East and West*, nº 4, 1954, pp. 259-264.
- POTTER, Karl: reseña a Daniel H. H. Ingalls, *Materials for the study of the Navya-nyāya Logic*, ed. de Walter Eugene Clark, Cambridge (Massachusetts), Universidad de Harvard, *Harvard Oriental Series*, 40, 1951, en *Philosophy East and West*, nº 4, 1954, p. 272.
- POTTER, Karl: «Are all indian philosophers Indian Philosophers?», en *Journal of the Indian Council of Philosophical Research*, vol. 11, nº2, 1985.
- PRANTL, Carl: *Aristoteles über die Farben. Erläutert durch eine Uebersicht der Farbenlehre der alten*, Múnich, Christian Kaiser, 1849.
- PREMARE, Joseph-Marie Henri de: *Notitia linguae Sinicae*, Hong-kong, Missions étrangères, 1893.
- PUESTE EGIDO, José: *La teoría pura del Derecho y la ciencia del Derecho internacional*, Madrid, CSIC, 1962.
- PÜNJR, Georg Christian Bernhard *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation*, I, *Bis auf Kant*, Braunschweig, C. A. Schweitschke und Sohn, 1880.
- PUYOL Y ALONSO, Julio: *El Arcipreste de Hita: estudio crítico*, Madrid, Sucesora de M. Minuesa de los Rios, 1906.
- QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco de *Obras*, II, *Discursos ascéticos y filosóficos*, ed. de Aureliano Fernández-Guerra y Orbe, Madrid, Atlas, *Biblioteca de Autores Españoles*, 48, 1951.
- QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco de: *Epistolario completo de Quevedo*, Madrid, Instituto Editorial Reus, 1946.
- QUIGNARD, Pascal *Kong-souen Long. Sur le doigt qui montre cela*, París, Michel Chandeigne, 1990 (1ª ed. de 1977).
- QUINE, Willard van Orman: *World and Object*, Cambridge (Massachusetts), Massachusetts Institute of Technology, 1960.
- QUINE, W. V./ ULLIAN, J. S. *The Web of Belief*, McGraw-Hill, 1978 (2ª ed.), ed. electrónica apud <http://socialistica.lenin.ru/>
- QUINTANA VIVES, Jorge *Aportaciones a la interpretación de la escritura proto-india*, Madrid/ Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Arias Montano, 1946.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli/ MOORE, Charles A.: *A Source Book in Indian Philosophy*, Nueva Jersey, Universidad de Princeton, 1957.
- RADICKE, J.: *Imperial and Undated Authors*, en G. Schpens, *Felix Jacoby. Die Fragmente der griechischen Historiker continued*, IVa, fasc. 7, Leiden, Brill, 1999.
- RAJA, K. Kunjunn: *Indian Theories of Meaning*, Adyar, Adyar Library and Research Centre, 1969, pp. 93-94.
- RANKIN, Herbert David: *Sophists, Socratics and Cynics*, Londres, Croom Helm, 1983.
- RAPHALS, Lisa Ann *Knowing Words: Wisdom and Cunning in the Classical Traditions of China and Greece*, Cornell, Universidad, 1992.
- RASPERGER, Christoph *Ducentae paucorum istorum, et quidem clarissimorum, Christi verborum: Hoc est Corpus meum; interpretationes; quibus continentur vocum novitates, depravationes, errores, haereses, contradictiones atque inventiones istorum Theologorum, qui Evangelico nomine gloriantur, sacrilegae ex propriis ipsorum scriptis fideliter collectae*, Ingolstadt, Alexander Weissenhorn, 1577.
- REALE, Giovanni: *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milán, Rizzoli, 1998
- REDING, Jean-Paul: *Comparative Essays in Early Greek and Chinese Rational Thinking*, Aldershot, Ashgate, 2004.
- REDING, Jean-Paul: «Greek and Chinese categories: a reexamination of the problem of linguistic relativism», en *Philosophy East and West*, vol. 36, nº 4, 1986, pp. 349-374.
- REDING, Jean-Paul: «Analogical reasoning in Early Chinese Philosophy», en *Asiatische Studien*, vol. 40, nº 1, 1986, pp. 40-56.
- REID, Thomas: *The Works of Thomas Reid, D.D.: Now Fully Collected, With Selections From His Unpublished Letters*, ed. de Sir William Hamilton, introducción de Dugald Stewart, Edimburgo/ Londres, MacLachlan and Stewart/ Longman, Green, Longman, Roberts and Green, 1863, 6ª ed., II.
- REMUSAT, Abel: «Sur quelques peuples du Tibet et de la Boukharie, tiré de l'Ouvrage de Ma-touan-lin, et traduit du chinois», en Abel Rémusat, *Nouveaux mélanges asiatiques: ou, Recueil de morceaux de critique et de mémoires, relatifs aux religions, aux sciences, aux coutumes, a l'histoire et à la géographie des nations orientales*, París, Schubart & Heideloff, Librairie orientale de Dondey-Dupré père et fils, 1829.
- RENAN, Ernest: *L'avenir de la science*, París, Calmann-Lévy, 1910.
- RENAN, Ernest: *De l'origine du langage*, París, Michel Lévy frères, 1859 (3ª ed.)
- RHYS DAVIDS, Thomas William, trad.: *The Sacred Books of the Buddhists*, II, *Dialogues of the Buddha (The Digha-Nikāya)*, Londres, H. Frowde, Oxford University Press, 1899.
- RICH, A. N. M. «The Cynic Conception of AYTAPKEIA», en Margarethe Billerbeck, ed., *Die Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, Ámsterdam, Grüner, *Bochumer Studien zur Philosophie*, 15, 1991, pp. 233-240.
- RIEMAN, Fred: «On Linguistic Skepticism in Wittgenstein and Kung-sun Lung», en *Philosophy East and West*, vol. 27, nº 2, *Dialogue in Skepticism*, abril de 1977, pp. 183-193.
- ROBINS, R. H.: «The development of the Word Class System of the European Grammatical Tradition», en *Foundations of Language*, vol. 2, Dordrecht, Reidel, 1966, pp. 3-36.

- ROBINS, Dan: «Mass Nouns and Count Nouns in Classical Chinese», en *Early China*, vol. 25, 2000.
- ROBINSON, R.: *Early Mādhyaṃika in India and China*, Nueva Delhi, Motilal Banarsidass, 1967.
- ROBINSON, Richard H.: «Did Nagarjuna Really Refute All Philosophical Views?», en *Philosophy East & West*, vol. 22, nº 3, julio de 1972, pp. 325-331.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: *Historia de la lengua griega (de los orígenes a nuestros días)*, Madrid, Gredos, 1999.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco: «La lengua de Sócrates y su filosofía», en Palabras e ideas, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992.
- ROSA, Salvator: *Satire e vita di Salvator Rosa*, ed. de Anton Maria Salvini & alii, Florencia, Attilio Tofani, 1833.
- ROSENTAL, Mark Moisevich/ IUDIN, Pavel Fedorovich (eds.): *Diccionario filosófico*, trad. de Augusto Vidal Roget (que ha creído que la *Γ*- inicial del nombre del filósofo estaba por una aspirada), Montevideo, Editorial Pueblos Unidos, 1965
- ROŠKER, Jana S.: «Nomenalistična logika šole imen (*Ming jia* 家)», en *Azijske in afriške študije*, vol. 8, nº 3, 2004, pp. 107-142.
- ROSTON, Holmes: «Can the East help the West to value Nature?», en *Philosophy East and West*, vol. 37, nº2, abril de 1987, pp. 172-190
- RUSSELL, Charles William: *The Life of Cardinal Mezzofanti: With an Introductory Memoir of Eminent Linguists, Ancient and Modern*, Londres, Longman, Brown & Co., 1858.
- RUSSELL, Bertrand (Conde de): *The Problem of China*, «Chinese and Western Civilization contrasted», XI, Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1922, ed. electrónica apud <http://www.gutenberg.org/etext/13940>.
- RUSSELL, Bertrand (Conde de): «Early Chinese Philosophy [1923]», recensión de Hu Shih, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai, Oriental Book Company, 1922, en *Papers*, IX, *Language, Mind and Matter*, 1919-26.
- SABUCO DE NANTES, Oliva: *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos: la qual mejora la vida y salud humana*, Madrid, P. Madrigal, 1587.
- SAISSET, Émile: *Ænésidème*, París, Joubert, 1840.
- SALUPERE, Silvi «India ja Hiina, en *Semiootika ajalugu, ajakava 2006*, Tartu, 2006, ed. electrónica apud <http://lepo.it.da.ut.ee/~silvi11/IndiaHiina.htm>.
- SAVERIEN, Alexandre: *Histoire des philosophes anciens, jusqu'à la renaissance des lettres*, 1773, París, Didot.
- SCHIFF, Mario: *La bibliothèque du marquis de Santillane*, París, E. Bouillon, 1905.
- SCHIRRMACHER, Friedrich Wilhelm: *Briefe und Acten zur Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg 1529*, Gotha, 1876.
- SCHLEICHERT, Hubert «Gong-Sun Long on the Semantics of "World"», en *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, en Hans Lenk/ Gregor Paul (eds.), *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany, SUNY Press, *SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture*, 1993, p. 113.
- SCHLEICHERT, Hubert: «Gong Sun Long. Ein antiker sprachtheoretischer Text aus China», en *Conceptus*, vol. 13, 1979, pp. 3-22.
- SCHLEGEL, August Wilhelm von: *Bhagavad-gita, id est ΘΕΣΠΕΣΙΩΝ ΜΕΛΟΣ, sive almi Crishnae et Arjunaee colloquium de rebus divinis*, ed. de Christian Lassen, Bonn, E. Weber, 1846.
- SCHMIDT, Rudolph *Stoicorum grammatica*, Ámsterdam, Adolf M. Hakkert, 1967 (reimp. de la ed. de Halle de 1839).
- SEIFERT, Josef: «El papel de las irrealidades para los principios de contradicción y de razón suficiente», en José A. Ibáñez Martín (ed.), *Realidad e irrealidad: Estudios en homenaje al profesor Millán-Puelles*, Madrid, Rialp, 2001, pp. 131-132.
- SHARIFIAN, Farzad/ LOTFI, Ahmad R.: «"Rices" and "Waters": The Mass-Count Distinction in Modern Persian», en *Anthropological Linguistics*, vol. 45, nº 2, verano de 2003, pp. 226-245.
- SHARVY, R.: «Maybe English has no count nouns: notes on Chinese semantic», en *Studies in Language*, nº 2, 1978, pp. 345-365.
- SHASTRI, Dakshina Ranjan «The Lokayatikas and the Kapalikas», en *Proceedings of the All-India Oriental Conference*, nº 6, 1930, pp. 287-297.
- SHEHADI, Fadlou A. «Arabic and the Concept of Being», en George F Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, SUNY Press, 1975.
- SHIH, Hu: *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai, Commercial Press, 1922.
- SJAROVA, Eli: «Към онтологичното доказателство в даоизма», en *Философски алтернативи*, vol. 2, 2001, pp. 90-99.
- SIDERITS, Mark: *Indian Philosophy of Language: Studies in Selected Issues*, Dordrecht, Kluwer, *Studies in Linguistics and Philosophy*, 46, 1991.
- SIDERITS, Mark/ O'BRIEN, J. Dervin: «Zeno and Nāgārjuna on motion», en *Philosophy East and West*, vol. 26, nº 3, julio de 1976, pp.281-299.
- SIEGFRIED, Robert: *From Elements to Atoms: A History of Chemical Composition*, Filadelfia, Diane, 2002.
- SILVA Y FIGUEROA, García de: *Comentarios*, ed. de Manuel Serrano y Sanz, Madrid, Sociedad de bibliófilos españoles, 1903.
- SMART, J. J. C.: «Colours», en *Philosophy*, vol. 36, nº 137, abril y julio de 1961, pp. 128-142.

- SMART, J. J. C.: «On Some Criticisms of a Physicalist Theory of Colors», en Chung-ying Cheng, ed., *Philosophical Aspects of the Mind-Body Problem*, Honolulu, Universidad de Hawái, 1975, pp. 54-63.
- SMITH, A. Mark: *Alhacen's Theory of Visual Perception: a Critical Edition, with English translation and Commentary, of the First Three Books of Alhacen's De aspectibus, the Medieval Latin Version of Ibn al-Haytham's Kitāb al-Manāẓir*, Filadelfia, Diane, 2001
- SMITH, Mark A.: *Ptolemy and the Foundations of Ancient Mathematical Optics: A Source Base Guided Study*, Philadelphia, Diane, 1999.
- SMITH, Barry: «Why Polish Philosophy Does Not Exist», en J. J. Jadacki/ J. Paniszek, eds., *The Lvov-Warsaw School: The New Generation*, Ámsterdam, Rodopi, *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, 89, 2006, pp. 19-39.
- SORENSEN, Roy A.: «Against the Physicists», en *Philosophical Studies*, vol. 50, nº 2, septiembre de 1986, pp. 187-193.
- SØRENSEN, Jørgen Skov: *Sproget som kulturarskabende element. Præsentation, undersøgelse og diskussion af en idé, en Aspekter af Østasien-Essays om Kina, Japan og ASEAN*, Århus, Universidad, Østasien Områdestudiet, 1990.
- SOUSA, P./ ATRAN, S./ MEDIN, D.: «Essentialism and Folkbiology: Evidence from Brazil», en *Journal of Cognition and Culture*, vol. 2, 2002, ed. electrónica apud http://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/jijn_00000125/en/, pp. 2-3.
- SPALDING, Georg Ludwig: *Vindiciae philosophorum Megaricorum tentantur subjicitur commentarius in priorem partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia*, Halle, 1791;
- SPALDING, Georg Ludwig: *Commentarius in primam partem libelli de Xenophanes, Zenone et Gorgia; praemissis vindiciis philosophorum Megaricorum*, Berlín, Mylius, 1793
- STEARNS, Peter N.: *The Encyclopedia of World History*, Boston, Houghton Mifflin Company, 2001.
- STAUSBERG, Michael: *Faszination Zoroastra: Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit*, I, Berlín, De Gruyter, 1998.
- STCHERBATSKY, Theodor Ippolitovich: *Buddhist Logic*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1993, 2 vols.
- STEARNS, William T.: «Método, nomenclatura y clasificación linneanos», en Wilfrid Blund, *El naturalista. Vida, obra y viajes de Carl von Linné (1707-1778)*, trad. de Manuel Crespo, Barcelona, Reseña, 1982, pp. 260-268.
- STEINTHAL, Heymann: *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, Hildesheim, Olms, 1971.
- STIRNER, Max (Johann Caspar Schmidt): *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, 1845.
- SUBRAMANIAN, K. R.: *Buddhist Remains in Andhra*, Madras, Diocesan Press, 1932.
- SUCHOCKI, Marjorie Hewitt: «Skillful in Means: The Buddha and the Whiteheadian God», en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 28, nº4, diciembre de 2001, pp. 415-428.
- SWEDENBORG, Emanuel: *Sapientia angelica de Divina providentia*, Ámsterdam, 1764.
- SWEDENBORG, Emanuel: *Delitiae sapientiae de amore conjugiali, post quas sequuntur voluptates insaniae de amore scortatorio*, Ámsterdam, 1768.
- SYLVAN, Richard: «What is That Item Designated Negation?», en Dov M. Gabbay/ H. Wansing (eds.), *What Is Negation?*, Dordrecht, Kluwer, *Applied Logic Series*, 13, 1999.
- TADDEI, Maurizio: *India*, Barcelona, Juventud, *Archaeologia mundi*, 1975.
- TAN, Jiefu: *Gongsun Long zi xingmin fawei*, Beijing, Zhonghua shuju, 1966 (1ª ed. de 1957).
- THIVEL, A.: «Comment se forme un vocabulaire philosophique? Essai de comparaison entre le grec, l'indien et le chinois», en *Lalies*, nº 10, pp. 377-387, 1992.
- THOLUCK, F. A.: G.: *Ssufismus sive, Theosophia Persarum pantheistica quam e mss. bibliothecae Regiae Berolinensis, Persicis, Arabicis, Turcicis eruit atque illustravit*, Berlín, Dümmler, 1821.
- THOMPSON, Kirill Ole: «When a "white horse" is not a "horse"», en *Philosophy East & West*, nº4, vol. 45, octubre de 1995, pp. 489-90.
- TIXIER DE RAVISI, Jean: *Officinae Joannis Ravisii Textoris epitome, tomus I, Opus nunc recens post omneis omnium editiones fidelissime recognitum, et Indice copiosissimo locupletatum*, Lyon, Her. Seb. Gryphus, 1560.
- TÓKEI, Ferenc *Kínai szofisztika és logika*, Budapest, Balassi Kiadó/ Orientalisztikai Munkaközösség, *Történelem és kultúra*, 13, 1997.
- TÓKEI, Ferenc: «A "vitatkozó" Kung-szun Lung», en *Kínai filozófia*, vol. 2, 1962, pp. 135-138.
- TOLA, Fernando/ DRAGONETTI, Carmen: «Rāmānuja. No-dualidad calificada. Realismo, teísmo, panteísmo», en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, vol. 38, 2002, pp. 271-288.
- TOLAND, John: *Clidophorus, or Of the Exoteric and Esoteric Philosophy*, en *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland Being a System of Jewish, Gentile and Mahometan Christianity*, Londres, W. Mears, 1732.
- TOMÁS DE ERFURT: *Grammatica speculativa*, ed. de G. L. Bursill-Hall, Londres, 1972
- TOMÁS DE HIBERNIA: *Manipulus florum*, s.v. «Amisio», R., ed. electrónica de Chris L. Nigham, Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier University, 2001, apud <http://info.wlu.ca/~wwwhist/faculty/cnighman/Amisio.pdf>.
- TOMÁS DE AQUINO (Sto.): *Expositio Peryermeneias*, lib. 2. l. 2 n. 8 [80486], ed. electrónica de Enrique Alarcón apud <http://www.corpusthomicum.org/>.

- TOMÁS DE AQUINO (Sto): *De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum*, II [70474], ed. electrónica de Enrique Alarcón apud <http://www.corpusthomicum.org/>
- TORRENTE BALLESTER, Gonzalo: *Crónica del Rey pasmado*, Barcelona, Planeta, 1994.
- TOURATIER, C.: «Catégories de langue et catégories de pensée (Benveniste lecteur d'Aristote)», en *Lalies*, nº10, 1992, pp. 367-376.
- TSIEN, Tsuen-hsui: *Written on Bamboo and Silk*, Chicago, Universidad, 1962.
- TUCCI, Giuseppe: *Storia della filosofia cinese antica*, Bolonia, Zanichelli, 1922.
- TUCCI, Giuseppe: *Storia della filosofia indiana*, Bari, Laterza, 2005.
- TUCCI, Giuseppe: «A sketch on Indian Materialism», en *Proceedings of the Indian Philosophical Congress*, 1925.
- TUSKE, Joerg: «Dinnaga and the Raven Paradox», en *Journal of Indian Philosophy*, vol. 26, 1998, pp. 387-403.
- TYMIENIECKA, A. T.: «Constitutive and Creative Perception», en *Proceedings of the International Congress of Aesthetics*, Ámsterdam, 1964
- UNAMUNO, Miguel de: *Niebla*, ed. de Armando F. Zubizarreta, Madrid, Castalia, 1995.
- UNAMUNO, Miguel de: *Vida de don Quijote y Sancho*, ed. de Alberto Navarro, Madrid, Cátedra, 1988.
- UNAMUNO, Miguel de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, ed. de Pedro Cerezo-Galán, Madrid, Espasa-Calpe, 1996.
- UNAMUNO, Miguel de: «Sobre la filosofía española (diálogo)», en *Almas de Jóvenes*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981 (5ª ed.).
- UNAMUNO, Miguel de: *Epistolario inédito*, ed. de Laureano Robles, Madrid, Espasa-Calpe, 1991
- USENER, Hermann: *Epicurea*, Leipzig, Teubner, 1887.
- VAHINGER, Hans: *Die Philosophie des als ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlín, Reuther & Reichard, 1911.
- VALERA, Juan: «La poesía popular, ejemplo del punto en que deberían coincidir la idea vulgar y la idea académica sobre la lengua castellana. Discurso leído por el autor en el acto de su recepción en la Real Academia Española el día 16 de marzo de 1862», en *Discursos académicos*, apud http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12819857_527589169543980/p0000001.htm-I_1
- VALTOLINA, Amelia: *Blu e poesia. Metamorfosi di un colore nella moderna lirica tedesca*, Milán, Mondadori, 2002.
- VERHAAR, J.W.M. (ed.): *The Verb 'Be' and its Synonyms*, Dordrecht, D. Reidel, *Foundation of Language Supplementary Series*, 1, 1967.
- VIEIRA, António: *O Chrysostomo portuguez: ou, o padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus*, Lisboa, M. Moreira, 1878.
- VIERHELLER, Ernstjoachim: «Object Language and Meta-Language in the Gongsun-long-zi», en *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 20, nº 2, 1993, pp. 181-210.
- VILLA Y MARTÍN, Santiago de la: *Exterior de los principales animales domésticos y particularmente del caballo*, Madrid, M. Minuesa, 1881.
- VILLALÓN, Cristóbal de: *El Scholástico*, ed. de Richard J. A. Kerr, Madrid, CSIC, 1977.
- VOFCHUK, Rosalía C.: «Primeros diálogos entre el Budismo y Occidente. La diversidad en los testimonios», en *Transoxiana*, nº 9, diciembre de 2004, apud <http://www.transoxiana.com.ar/0109/vofchuk-budismo-occidente.html-58anc>.
- VOLKOV, Alexei: «Analogical reasoning in Ancient China: some examples», en *Extrême-Orient – Extrême-Occident*, vol. 14, 1992, pp. 15-48.
- VOLTAIRE [François Marie Arouet]: *Dictionnaire philosophique*, en *Œuvres complètes de Voltaire*, Naintre, 2005, ed. electrónica apud <http://www.voltaire-integral.com/>.
- WABEL, Thomas: *Sprache als Grenze in Luthers theologischer Hermeneutik und Wittgensteins Sprachphilosophie*, Berlín, De Gruyter, 1998.
- WALEY, Arthur: *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*, Nueva York, Grove Press, 1988.
- WANDEL, Lee Palmer: *The Eucharist in the Reformation*, Cambridge, Universidad, 2006.
- WARBURTON, Eliot: *Memoirs of Prince Rupert, and the Cavaliers: Including Their Private Correspondence, Now First Published From the Original Manuscripts*, III, Londres, Richard Bentley, 1849.
- WARDER, A. K.: «On the Relationships between Early Buddhism and Other Contemporary Systems», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 18, No. 1, 1956, pp. 43-63.
- WARDY, Robert: *Aristotle in China. Language, categories and translation*, Cambridge, Universidad, 2000.
- WAYMAN, Alex: «Contributions to the Madhyāmika school of Buddhism», en *Journal of the American Oriental Society*, nº 89, 1969.
- WEEVER, Jacqueline de: *Chaucer Name Dictionary*, Nueva York-Londres, Garland Publishing, 1988.
- WHEATLEY, Guillermo: *Expositio in Boethii De consolatione Philosophiae*, ed. del P. Roberto Busa, Parma, 1869, corregida por Enrique Alarcón, Pamplona, Universidad de Navarra, 2006, apud <http://www.corpusthomicum.org/xbc1.html>.
- WHITMARSH, Tim: *Greek Literature and the Roman Empire: The Politics of Imitation*, Oxford, Universidad, 2004.

- WIEGER, Léon: *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Hien-hien, 1922, 2ª ed.
- WIEGER, Léon: *Les pères du système taoïste. Lao-tzeu, Lie-tzeu, Tchoang-tzeu*, París, Les Belles Lettres, 1950, ed. electrónica de Pierre Palpant, Chicoutimi, Universidad del Quebec, 2004, apud http://classiques.uqac.ca/classiques/chine_ancienne/chine_ind_ex.html.
- WIELAND, Christoph Martin: *Aristipp (und einige seiner Zeitgenossen)*, en *C. M. Wielands...*, XXII-XXIV.
- WIELAND, Christoph Martin: *Stilpon. Ein patriotisches Gespräch über die Wahl eines Oberzunftmeisters in Megara. Allen aristokratischen Staaten, die ihre Regenten selbst erwählen, wohlmeinend zugeeignet*, en *C. M. Wielands sämtliche Werke*, XXX, Leipzig, G. J. Göschen, 1857, pp. 247-282.
- WIERZBICKA, Anna: *Semantics. Primes and Universals*, Oxford, Universidad, 1996.
- WIESE, Benno von: «Herder», en Theodor Häring (ed.), *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1942, 2ª ed.
- WIMMER, Franz Martin: *Geschichte des Philosophierens. China. Achsenzeit*, Viena, Universidad, 1999, ed. electrónica apud <http://homepage.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/skriptphg1china1.html - fnB58>.
- WIMMER, Franz Martin: «Polylog - interkulturelle Philosophie», en *Kulturwissenschaften und Europa oder die Realität der Virtualität. Enzyklopädie vielsprachiger Kulturwissenschaften*, Viena, Institut zur Erforschung und Förderung österreichischer und internationaler Literaturprozesse, 2000, ed. electrónica apud <http://www.inst.at/ausstellung/enzy/polylog/wimmer.htm>.
- WIMMER, Franz Martin: «Filosofía Intercultural: ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?», en *Revista de Filosofía*, vol. 33, nº 80, San José de Costa Rica, 1995 (publ. 1996), pp. 7-19, ed. electrónica apud <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/intphsp96.pdf>, Viena, 2001.
- WIMMER, Franz Martin: «Sind religiöse Dialoge mögliche Polyloge?», en Notker Schneider, ed., *Philosophie aus interkultureller Sicht/ Philosophy from an Intercultural Perspective*, Ámsterdam, Rodopi, 1997, pp. 317-325.
- WIMPELING, Jakob: *Stilpho*, Basilea, Johann Bergmann, [1494].
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Werkausgabe*, Viena, Suhrkamp, 2003, p. 13.
- WITTE, Nikolaj: *En filosofisk analyse af Zhuangzi specielt med henblik på epistemologiske og sprogfilosofiske temaer (A philosophical analysis of Zhuangzi focused on themes of epistemology and philosophy of language)*, en Jesper Garsdal (ed.), *Speciale afleveret sommeren 2005. Afdeling for filosofi*, Århus, 2005, ed. electrónica apud <http://www.kinesiskfilosofi.dk/zhuangzi.pdf>.
- WOLFF, Christian: *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata*, ed. de Jean École, Hildesheim, Georg Olms, 1994.
- WU, Kuang-Ming: *On Metaphoring: A Cultural Hermeneutic*, Leiden, Brill, 2001.
- XIAO, Dengfu: *Gongsun Long zi yu Mingjia*, Wenjin, Taipei, 1984.
- XU, Fuguan: *Gongsun Long jiangshu*, Xuesheng shuju, Taipei, 1993, 1ª ed. de 1966.
- YAMPOLSKY, Philip B.: *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, Nueva York, Columbia, Universidad, 1967.
- YANG, Janguang *Gongsun Long zi lice*, Qilu, Jinan, 1986; Pang Pu, *Kung-sun Lung-tzu chin-i*, 1990.
- YANG, Janguang: *Hui Shi, Gongsun Long pingzhuan*, Nanjing daxue, Nanjing, 1992.
- YU-LAN, Fung: *A History of Chinese Philosophy*, I, *The Period of the Philosophers (from the beginnings to circa 100 B.C.)*, trad. de Derk Bodde, Nueva Jersey, Universidad de Princeton, 1983 (reimp. de la 2ª ed. de la trad. de 1937; original de 1931).
- YU-LAN, Fung: *The Spirit of Chinese Philosophy*, Oxford, Routledge, 2005.
- YUAN, Jinmei «The Role of Time in the Structure of Chinese Logic», en *Philosophy East and West*, vol. 56, nº 1, enero de 2006.
- ZAKHARIN Stanislav O./ MEHTA, Tapan/ TANIK, Murat/ ALLISON, David B.: «Epistemological Foundations of Statistical Methods for High-Dimensional Biology», en Jode W. Edwards/ T. Mark Beasley/ Grier P. Page/ David B. Allison, eds., *DNA Microarrays and Related Genomic Techniques: Design, Analysis, and Interpretation of Experiments*, Boca Raton, Chapman & Hall, 2006.
- ZEDONG, Mao: *Talk On Questions Of Philosophy, August 18, 1964 [Mao chu-hsi tui P'eng, Hua-ng, Chang, Chou fan-tang chi-t'uan ti pi-p'an]*, ed. electrónica apud <http://marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/index.htm>.
- ZENKER, Ernst Viktor: *Histoire de la philosophie chinoise*, París, Payot, 1932.
- ZEUCH, U.: «“Ton und Farbe, Auge und Ohr, wer kann sie commensurieren?” Zur Stellung des Ohrs innerhalb der Sinnshierarchie bei Johann Gottfried Herder und zu ihrer Bedeutung für die Wertschätzung der Musik», en *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, vol. 41, nº 2, 1996, pp. 233-25.
- ZHUANG ZI: *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, Nan Hua dschen ging, aus dem chinesischen verdeutscht und erlautert von Richard Wilhelm*, Jena, E. Diederichs, 1920.

- ZHUANG ZI: *Zhuang Zi, "Maestro Chuang Tsé"*, trad. de Juan Ignacio Preciado Idoeta, Barcelona, Kairós, 2001, 2ª ed.
- ZIMMERMANN, Francis: «Remarques comparatives sur la place de l'exemple dans l'argumentation (en Inde)», en *Extrême-Orient-Extrême-Occident*, nº 14, 1992, pp. 199-204.
- ZOLTAI, D.: *Ethos und Affekt. Geschichte der philosophischen Musikästhetik von den Anfängen bis zu Hegel*, Berlin-Budapest 1970
- ZOTTOLI, Angelo: *Cursus Litteraturae Sinicae neo-missionariis accomodatus, auctore P. Angelo Zottoli S. J. e missione Nankinensi, volumen secundum pro inferiore classe, studium classicorum*, Chang-hai, Ex typographia Missionis Catholicae, in Orphanotrophio Tou-sè-vè (Tou-chan-wan), 1879.
- ZUBIRI, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. de Diego Gracia, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1994.
- ZUBIRI, Xavier: «Reflexiones teológicas sobre la eucaristía. Lección inaugural del curso 1981-82, pronunciada en el Paraninfo de la Universidad de Deusto el día 1 de octubre de 1980, con motivo de su investidura como Dr. Honoris Causa en Teología por dicha Universidad», en *Estudios eclesíásticos*, vol. 56, nº. 216-217, enero-junio de 1981, pp. 41-59, pp. 42-43.

ÍNDICE

- Agradecimientos. 1.
- Vtrum equus albus sit equus annon, sive Greeco-Indo-Sinicae philosophiae perscrutatio.** 2.
- Prefazione. 2.
- I. Presentación del objeto de estudio**
- A) “Chino”. Gongsun Long. 5.
1. El nombre. Transliteración, homónimos y sinónimos. 5.
2. El hombre y el caballo. Testimonios e interpretaciones. 8.
- 2.1. Materialismo histórico. 9.
- 2.2. Armamentismo. 10.
- 2.3. Pacifismo. 10.
- 2.4. Moísmo. 11.
- 2.5. Confucianismo. 12.
3. El libro. 16.
4. Hombre, libro y caballo considerados como *flatus vocis*.
- 4.1. Gongsun Long. 17.
- 4.2. El caballo. 18.
- 4.3. El libro. 21.
5. Interpretaciones doctrinales globales. 22.
- 5.1. Nominalismo. 22.
- 5.2. Correlativismo. 23.
6. Qué hacer. 24.
7. El sofisma. 24.
- 7.1. Fijación del texto. 25.
- 7.2. Traducciones. 26.
- B) “Griego”. Estilpón de Megara. 30.
1. Bibliografía.
2. ¿Una Escuela de los Nombres griega? 33.
3. El nombre del nominalista. Testimonios e interpretaciones sobre Estilpón de Megara. 42.
- 3.1. Estilbón. 42.
- 3.2. El Estilbón de Cicerón. 43.
- 3.3. El Estilbón de Séneca. 43.
- 3.4. El Estilbón de Plinio el Viejo. 55.
- 3.5. Alcohólisto y putaísmo. 57.
- 3.6. Aristocratismo. 60.
- 3.7. Ateísmo. 67.
- 3.8. Conclusiones. 73.
- 3.9. El sofisma. 74.
- C) “Indio”. Nagarjuna. 76.
1. Los sofismas. 81.
- II. ¿Qué significa todo esto?**
- A)“(Caballo (blanco))” no es “caballo”. 81.
1. Restricción. 82.
- 1.1. Restricción del punto de vista. 82.
2. Calificación. 83.
3. Especificación. 85.
- 3.1. Género y especie desde la óptica de la Retórica. 86.
- 3.2. Género y especie desde la óptica de la religión brahmánica. 87.
- 3.3. Género y especie desde la óptica de la Taxonomía natural. 88.
- 3.4. Género y especie desde la óptica de la Teología eucarística. 90.
- 3.5. Género y especie desde la óptica del Derecho. 90.
- 3.6. Género y especie desde la óptica de la Óptica. 92.
- 3.6.1. Realismo e idealismo. 95.
- 3.6.2. Demócrito. 96.
- 3.6.3. La paradoja del cuervo blanco. 96.
- 3.6.3.a) Lucrecio. 97.
- 3.6.3.b) Aristóteles contra Meliso. 98.
- 3.6.3.c) Paradojas de la magia. 99.
- 3.6.3.d) Swedenborg. 101.
- 3.6.3.e) Actualidad de la paradoja del cuervo blanco. 102.
- 3.6.4. Atomismo y materialismo idealistas. 103.
- 3.6.5. Ictericia. 104.
- 3.6.6. Espejos. 106.
- 3.6.7. El cielo azul. 108.
- 3.6.8. La Modernidad. 110.
- 3.6.9. La Contemporaneidad. 112.
- 3.6.10. Objetivismo greco-indo-sínico. 114.
4. Determinación. 122.
- B) “Caballo blanco” no es “caballidad”. 132.
- C) “Caballo blanco” no es “caballabilidad”. 141.
- D) “Caballo blanco” no es “caballería”. 146.
- E) “Caballo blanco” no es “blanco”. 148.
- F) “Caballo blanco” no [...] “caballo”. 152.
1. Lengua y filosofía. 158.
2. Filosofía y forma. 164.
3. Interfilosofía e interlingua. 184.
4. Internacionalismo e interculturalidad. 192..
- 4.1. Planteamientos. 192.
- 4.2. Fracaso político. 194.
- 4.3. Fracaso lingüístico. 195.
- 4.3.1. Papas, emperadores y preladados. 195.
- 4.3.2. Onesícrito. 198.
- 4.3.3. Fray Ramón Pané. 199.
- 4.3.4. China (otra vez). 200.
- 4.3.5. La India. 201.
- 4.3.6. Chistes de griegos y romanos. 206.
- G) [(“Caballo & blanco”) → “caballo”]. 207.
- H) “Caballo-blanco” no es “caballo”. 209.
- III. ¿Qué más da?**

1. Antilegein. 220.
 2. Ouk estin antilegein. 225.
 - 2.1. Relativismo. 225.
 - 2.2. Protágoras. 227.
 - 2.3. Pródico. 228.
 - 2.4. Antístenes. 229.
 3. Eleatismo. 230.
 4. Ahorro. 233.
 - 4.1. Un solo bien. 234.
 - 4.2. Un solo Dios. 234.
 - 4.3. Un solo Ser. 235.
 - 4.4. Una sola forma. 236.
 - 4.5. Un solo estado espacial. 237.
 - 4.6. Un solo estado temporal. 240.
 - 4.7. Un solo estado político. 241.
 - 4.8. Un solo individuo ético. 242.
 - 4.9. Una sola manera de ser. 243.
 5. Ser o no ser. 244.
 - 5.1. Los unos. 245.
 - 5.2. La nada. 247.
 - 5.3. Lo uno y lo otro. 248.
 - 5.4. Ni lo uno ni lo otro. 250.
 - 5.5. Ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario. 252.
 - 5.6. Humorismo. 253.
 6. El arte de comparar. 265.
 7. Ficcionalismo. 269.
 - Conclusión. 273.
 - Bibliografía. 274.
 - Índice. 292.
- (EXPLICIT EXPLICEAT, LAVS DEO)