

TRADUCCIÓN

<https://doi.org/10.24201/eea.v57i1.2726>

Zhang Zai, *Zhengmeng*. Capítulo 1: “Taihe pian”

Zhang Zai’s *Zhengmeng*. Chapter 1: “Taihe pian”

Traducción del chino e introducción de
FILIPPO COSTANTINI
Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Resumen: El *Zhengmeng* es la obra más importante e influyente de Zhang Zai y representa la plena madurez de su pensamiento. Aun cuando el pasaje más famoso y comentado del *Zhengmeng* sea la primera parte del capítulo 17 (el “Ximing”), tradicionalmente se considera que el primer capítulo es el esqueleto de la obra. Este artículo presenta la primera traducción al español de este capítulo: el “Taihe pian”.

Palabras clave: filosofía china; neoconfucianismo; Zhang Zai; armonía; metafísica.

Recepción: 13 de febrero de 2021. / Aceptación: 14 de abril de 2021.

D.R. © 2022 Estudios de Asia y África
Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar (CC BY-NC-ND) 4.0 Internacional

Abstract: *Zhengmeng* is Zhang Zai's most important and influential work, and it represents his most developed thought. Although the most famous and commented part of *Zhengmeng* is clearly the opening of the seventeenth chapter (the "Ximing"), the skeleton of the entire work is traditionally considered the first chapter. This article presents the first translation into Spanish of *Zhengmeng*'s first chapter: the "Taihe pian".

Keywords: Chinese philosophy; neo-Confucianism; Zhang Zai; harmony; metaphysics.

A mil años del nacimiento de Zhang Zai 張載 (1020-1077), filósofo Song, la importancia y la influencia de su pensamiento en el desarrollo de la tradición confuciana todavía no es totalmente clara. Sin embargo, como se ha subrayado en varios trabajos (Costantini 2014, 2019, 2020), sus teorías metafísicas y epistemológicas han tenido un gran impacto en la sistematización de conceptos como *qi*, armonía, naturaleza humana, entre otros. Este 2020 se busca celebrar el aniversario del filósofo con la traducción integral e inédita del primer capítulo de su obra central: el *Zhengmeng* 正蒙 [La corrección de la ignorancia]. Esta elección no es arbitraria, más bien se debe a la centralidad reconocida de la primera sección en toda la obra. En el capítulo sobre la armonía suprema, de hecho, el filósofo introduce y desarrolla la base de su sistema metafísico a través de conceptos como armonía, *qi* 氣¹ y vacuidad. En otras palabras, en esta sección se van construyendo las piedras angulares de su pensamiento, el cual marcará en profundidad la filosofía confuciana.

¹ *Qi* es un concepto de difícil traducción, por eso se eligió aquí dejarlo en su transcripción en pinyin. Sin embargo, algunas posibles traducciones son las de energía vital, fuerza vital, energía psicofísica, entre otras.

La corrección de la ignorancia

El *Zhengmeng* es la obra central de Zhang Zai en el sentido de que representa la síntesis y la madurez de su pensamiento. Lo escribió en la parte final de su vida y logró terminarlo sólo un año antes de su muerte, en 1077. En el trabajo biográfico sobre Zhang, su discípulo Lü Dalin 吕大临 (1042-1090) describe el proceso de edición y el esfuerzo para llevarlo a cabo:

[Zhang Zai] se retiró y regresó al oeste, vivió en su antiguo lugar en Hengqu² [...] [desde ese momento] se sentó todo el día en una habitación rodeado de libros. Se inclinó y leyó, miró hacia arriba y reflexionó. Si había algo importante, tomaba notas. Así procedía en medio de la noche con la luz de una vela. Tenía su mente en la esencia del Dao, reflexionaba profundamente sobre esto todo el tiempo sin dejarlo ni por un momento (Zhang 1978, 383).

Y, al presentar la obra, Zhang (1978, 384) afirma: “Este trabajo es el resultado de varios años de pensamiento profundo, ¡las palabras están de acuerdo con los sabios de la Antigüedad! Pero éste es simplemente el comienzo que debe ampliarse con el esfuerzo de los eruditos”. Zhang Zai muestra claramente que la tarea que había emprendido era la de recuperar el Dao antiguo de los sabios. El *Zhengmeng* era sólo el comienzo de lo que otros debían seguir y desarrollar. El objetivo principal de este gran esfuerzo se expresa ya claramente en el título de la obra: la *corrección de la ignorancia* se forma con dos caracteres centrales del *Yijing* 易經 [*El clásico de los cambios*], el texto que más influyó en el trabajo de Zhang Zai. *Meng* 蒙 es el hexagrama número cuatro y se refiere a la ignorancia de aquellos que perdieron el camino confuciano; mientras que *zheng* 正 se refiere a la necesidad de corregir y reparar los caminos perdidos (Costantini 2019, 7). Como sugiere el título, la obra se muestra como el comienzo de un camino que se necesita seguir para recuperar el antiguo Dao de los sabios.

² La ciudad de Hengqu 横渠镇 se encuentra actualmente en la provincia de Shaanxi.

Como confirmación del objetivo último de Zhang Zai, Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692), filósofo de la dinastía Ming, afirma sobre la obra: “Lo que se denomina *Zhengmeng* no es más que cultivar los espíritus nublados a través de la corrección realizada por el sabio” (Costantini 2019, 7).

La tarea de Zhang Zai es, pues, socavar y corregir las ideas y las creencias falsas que considera como las mayores responsables de la corrupción de la sociedad Song. Zhang Zai, junto con otros pensadores confucianos de la época, ubica en las escuelas heterodoxas, la daoísta y la budista, la causa principal de la decadencia de la dinastía. Los daoístas y los budistas no sólo proponen un pensamiento peligroso e irresponsable, sino que además tienen la culpa de atraer, con sus discursos y sus teorías encantadoras, a aquellos confucianos perdidos en el camino de la sabiduría. Afirma el mismo Zhang:

Después de que su doctrina [budista] se extendiera como fuego por toda China, los confucianos ya no eran capaces de reconocer la escuela de la sabiduría; fueron seducidos por las teorías budistas, las cuales comenzaron a seguir y considerar como la Gran Vía. Esta conducta se extendió por todo el imperio y alcanzó el consenso de hombres y mujeres, honestos y perversos, sabios y necios, hasta llegar a los siervos y los domésticos. Incluso aquellos que desde el nacimiento eran genuinos y hábiles, fueron tan atraídos y corrompidos por esta doctrina que, cuando maduraron, no pudieron evitar seguir a los confucianos corrompidos por las palabras de Buda (Zhang 1978, 64; traducción citada en Costantini 2019, 7-8).

Zhang Zai redactó el *Zhengmeng* para revelar una visión única y coherente de la realidad que pudiera responder adecuadamente a los requisitos específicos de su época. Esta tarea consistió nada más que en redescubrir la única verdadera enseñanza trazada por los sabios de la Antigüedad, y por Confucio y Mencio. Los budistas y los daoístas no eran y no podían ser la respuesta al problema de la sociedad Song y, por lo tanto, la enseñanza necesitaba enfocarse a recuperar lo que se había perdido a lo largo de la historia china. Después de siete años de

pensamiento profundo, Zhang Zai cumplió su tarea y definió y mostró su camino final.

La centralidad del primer capítulo

Aunque el *Zhengmeng* es considerado la obra más representativa de Zhang Zai, él mismo no vio el texto completo. Uno de sus discípulos, Su Bing 蘇昺 (siglo xi), recuperó los escritos y los organizó al estilo del *Lunyu* 論語 [Diálogos] y del *Mengzi* 孟子 [Maestro Mencio]. Su Bing estructuró el texto en 17 capítulos, formato ampliamente aceptado aun hoy en día. Sin embargo, fue algunos siglos después cuando el texto adquirió su forma actual. Esto se debió al trabajo del filósofo Wang Fuzhi, que agrupó los 17 capítulos según categorías específicas: los primeros seis se clasifican como cosmológicos, ontológicos y metafísicos. El séptimo, el octavo y el noveno se centran en la autocultivación. Del décimo al décimo sexto se hace una exégesis de los clásicos. Y el último, que además se divide en superior e inferior, corresponde a una síntesis del sistema filosófico de Zhang Zai.

Aunque la sección más conocida y comentada de la obra es la primera parte del capítulo 17, el “Ximing” 西銘 [Inscripción del oeste], tradicionalmente se considera que el primer capítulo: “Taihe pian” 太和篇 [La armonía suprema], es la base y el fundamento de todo el texto. Ahí Zhang Zai explica su visión específica de la realidad desarrollando conceptos como los de armonía, *qi*, vacío y disposiciones naturales, entre otros (sobre la centralidad del capítulo y del concepto en el texto, véase Costantini 2014 y 2020).

Sobre la centralidad del primer capítulo en la obra, el filósofo Du Baorui (2005, 45) afirma: “[El primer capítulo] es el escrito filosófico más importante de Zhang Zai, muestra sus teorías cosmológicas y ontológicas [...] con este trabajo Zhang Zai hace una importante contribución al sistema metafísico confuciano”.

Los estudios que analizan el *Zhengmeng* comparten la opinión de Du Baorui, la cual se refuerza con la elección de Su Bing de colocar el capítulo y el concepto de armonía suprema en la *overture* de la obra.³ A continuación se ofrece una traducción integral anotada de este primer capítulo con la esperanza de que pronto se hagan otras traducciones y se escriban otros trabajos sobre Zhang Zai, para así celebrar como se merece la magnitud y la profundidad de este filósofo.

³ De la misma idea es, entre otros, Brook Ziporyn (2015), que indica en el concepto de armonía la síntesis de la metafísica de Zhang Zai.

La armonía suprema⁴

ZHANG ZAI

La armonía suprema⁵ se denomina Dao,⁶ contiene las disposiciones naturales⁷ del flotar y hundir, del ascender y descender; del movimiento, de la quietud y de la resonancia mutua.⁸ Aquí

⁴ El texto original del *Zhengmeng* se recupera en el *Zhang Zai ji* 張載集 [Colección de obras de Zhang Zai], editada y publicada en 1978.

⁵ El término ‘armonía suprema’ no es un neologismo en cuanto que aparece en la sección “Tuanzhan” 象傳 del *Yijing*: “La vía de *qian* actúa a través de los cambios y las transformaciones, así que todas las cosas tienen sus correctas disposiciones naturales y celestiales; de este modo, la armonía suprema se puede conservar y hay beneficios y normas” (Costantini 2014, 14).

⁶ Decido dejar el término Dao 道 en su transcripción pinyin, sin traducción, debido a la riqueza semántica que este concepto adquiere en el texto. Sin embargo, las traducciones del término como ‘camino’ y ‘curso’ pueden servir como referencia general. La misma elección se presenta con otros caracteres como *qi* 氣, *yin* y *yang* 陰陽, *qian* y *kun* 乾坤.

⁷ El término *xing* 性, que generalmente se traduce como ‘naturaleza humana’, aquí Zhang Zai lo describe como disposiciones naturales e innatas propias de cada elemento del cosmos.

⁸ *Ganying* 感應 [resonancia] es una de las teorías más importantes y utilizadas en lo que los sinólogos occidentales denominan “pensamiento correlativo”. Este sistema se basa en la idea de que los elementos pueden relacionarse e interactuar entre sí, incluso a gran distancia. La teoría fue empleada como fundamento de varias homologías, como ser humano-cosmos y estado-cosmos, pero quizá la aplicación más obvia fue en la música. Hay numerosos ejemplos en textos que datan de alrededor del siglo III a.e.c. que muestran cómo *ganying* se empleó principalmente para explicar la interacción física entre sonidos y otros elementos; más tarde, con la introducción del concepto de *qi*, *ganying* se amplió a todas las interacciones tanto en el reino de las formas como en el reino sin formas. El término ‘resonancia’ es la traducción más empleada; esto se debe a la aplicación de la teoría en el campo de la música y de la acústica, como se muestra en textos como el *Zhuangzi* 莊子 [Maestro Zhuang], el *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋 [Primaveras y Otoños del Sr. Lü], el *Chuci* 楚辭 [Elegías del estado de Chu] y el *Huainanzi* 淮南子 [Maestro Huainan], entre otros. Para un estudio sobre el principio de resonancia, véase Erlmann 2014; y sobre el concepto de *ganying* en China, véase Le Blanc 1995.

comienzan la fusión original y armónica,⁹ la interacción, el triunfo y la caída, la contracción y la expansión. Sutil y minucioso, fácil y simple es su progresión; firme y resuelta, amplia y grande, su plenitud. *Qian* conoce a través de lo fácil, *kun* realiza a través de lo simple.¹⁰ La disgregación de las especificidades con imágenes se define como *qi*; lo que es pura capacidad de relación sin imágenes es la dimensión espiritual.¹¹ Si no fuese como neblina caliente que galopa salvaje¹² y estado de fusión e interacción armoniosa, no podría llamarse armonía suprema. Quien habla del Dao comprende todo esto, por lo que se dice “conocer el Dao”; el que estudia los *cambios*¹³ ve todo esto, por eso se dice “ver los cambios”. Si éste no fuera el caso, aunque los talentos del duque de Zhou hubieran sido maravillosos, su sabiduría no habría sido suficiente para ser [así] designado.¹⁴

⁹ El término *yinyun* 網緼, que aquí se traduce como ‘fusión’ e ‘interacción’, emerge en la sección “Xi ci xia” 繫辭下 del *Yijing*, donde posee el significado de “fusión original y armónica de la energía cósmica”: “[Gracias a] la fusión e interacción en el Cielo y la Tierra, la miríada de cosas se desarrolla y alcanza la madurez perfecta” (la cita se recupera en Lin 2012, 10).

¹⁰ *Qian* 乾 y *kun* 坤 son los dos primeros hexagramas del *Yijing* y representan, respectivamente, el puro *yang* y el puro *yin*. La oración se refiere a la sección “Xi ci shang” 繫辭上, que afirma: “*qian* conoce con facilidad; *kun* actúa con sencillez”.

¹¹ *Shen* 神 es uno de los conceptos más complejos que desarrolla el filósofo. En el *Zhengmeng* adquiere generalmente dos significados específicos. El primero es en línea con el *Yijing*, donde *shen* indica la fuerza que no podemos comprender ni inferir, capaz de mover las interacciones y generaciones de *yinyang*: “Aquello que fluye junto con el Cielo y la Tierra y es insondable de *yinyang* se llama dimensión espiritual”. El segundo, como afirma Ira Kasoff (1984, 60), reconoce *shen* como una de las dos polaridades de *qi* y lo combina con el término *gui*, fantasmas. Cuando tiene este segundo significado, se traducirá como ‘espíritu’. Entre los muchos ejemplos de traducción del término, emergen los de Stephane Feuillas (2007) y de Kim Jung-Yeup (2015). El primero traduce *shen* como ‘âme’, que compara con el *anima mundi* de Giordano Bruno. El segundo lo traduce como ‘creative indeterminacy’ para enfatizar la potencia creativa insondable propia de la dimensión espiritual.

¹² *Yema* 野馬, literalmente ‘caballos salvajes’, se utiliza en el primer capítulo del *Zhuangzi* en referencia al movimiento incesante y libre del *qi*.

¹³ Aquí con “los cambios” se refiere al *Yijing*.

¹⁴ El duque de Zhou 周公 es uno de los virtuosos antiguos elogiados por Confucio y el confucianismo. Por ejemplo, en el *Lunyu* 8.11 se afirma: “Si uno posee los

El vacío supremo¹⁵ no tiene forma, carácter fundamental del *qi*;¹⁶ sus agregaciones y disgregaciones son formas huéspedes de los cambios y las transformaciones. En la quietud perfecta no hay resonancia,¹⁷ ésta es el origen profundo de las disposiciones naturales. [Cuando] hay percepción y conocimiento, del contacto temporáneo con las cosas nace la resonancia. Existen formas y resonancias temporáneas, y también ausencia de resonancia y forma; sólo el que extiende al máximo sus disposiciones naturales puede unificar [todo esto].¹⁸

excelentes talentos del duque de Zhou, pero es soberbio y mezquino, sus cualidades no son dignas de consideración" (traducido por Suárez 2006, 117).

¹⁵ Como afirman Wang y Ding (2010, 46), 'vacío supremo' es una expresión compleja que adquiere significados múltiples en la obra; esto ha generado un debate complejo sobre su entendimiento y traducción. Como ya se ha mostrado en varios trabajos, aquí entendemos el concepto como capacidad creativa intrínseca del cosmos y de la armonía suprema. Según Zhang Zai, cada ser en el cosmos contiene, en su naturaleza original, la capacidad de interactuar y conectarse con las cosas, y así generar nuevos asuntos y seres. Esta capacidad se denomina, en lo general, vacío supremo; mientras que, en lo particular, capacidad de resonancia propia de la dimensión espiritual (Costantini 2019, 2020).

¹⁶ Zhang Zai emplea el término *ti* 體, generalmente traducido como 'sustancia/fundamento', en un sentido dinámico. Como se muestra en el texto, *ti* representa el carácter/capacidad relacional intrínseco a cada ser. En este sentido, el fundamento de la realidad se expresa en la fórmula "una entidad que contiene dos caracteres" (*yiwu liangti* 一物兩體). Este carácter/capacidad es lo que las cosas y el ser humano no pueden dejar de poseer: "el carácter [de una cosa] es lo que uno nunca deja de poseer" (Zhang 1978, 21), es decir, su fundamento. Sin embargo, ésta no es nada más que la disposición natural a interactuar y conectarse que los seres tienen con el mundo y los otros seres. En este sentido, *ti* es, por una parte, la sustancia de una entidad, ya que se refiere a la estructura básica de cada ser. Por la otra, como ha señalado Brook Ziporyn (2015, 171), el significado mismo de *sustancia* necesita ser revisado y ampliado. En este caso, la sustancia no se puede pensar como aislada y sin causa, la que no puede ser "de" nada; la sustancia, en cuanto armonía, es primero interacción y conexión, por eso resulta doble (*liang* 兩).

¹⁷ La quietud perfecta representa para Zhang Zai un estado potencial que no conoce interacciones ni movimientos definidos. Este estado se define también como 'vacío supremo' y corresponde a la capacidad creativa de resonancia infinita intrínseca en cada ser.

¹⁸ Unificar los dos reinos, el de la especificidad de las formas y el de la no especificidad, es la tarea última del ser humano ideal. Al reconocer las fuentes y las causas profundas de los cambios antes de que éstos surjan, el sabio soluciona sin esfuerzo cada conflicto.

Aunque el *qi* universal¹⁹ se agregue y se disgregue, se rechace y se atraiga en cien vías diferentes, hay un principio (coherencia)²⁰ que se sigue sin ninguna aberración. El *qi* es como las cosas, se disgrega y penetra en el sin forma, aquí sigue su carácter fundamental; se agrega y asume imágenes sin abandonar nunca su constancia.²¹ “El vacío supremo no puede existir sin *qi*, el *qi* no puede no agregarse y constituir las miríadas de las cosas, y esta miríada de cosas no puede no disgregarse y formar el vacío supremo. Este proceso, que incluye el salir y el penetrar, sólo puede desarrollarse espontáneamente”.²² De esta manera, el sabio, residiendo entre el Cielo y la Tierra, extiende al máximo el Dao; fusiona los dos caracteres fundamentales²³ sin atarse [a uno de ellos], y preserva así la dimensión espiritual a su máximo. Aquellos que hablan del nirvana se van, pero no regresan;²⁴

¹⁹ Literalmente, ‘del Cielo y de la Tierra’.

²⁰ *Li* 理 representa uno de los términos claves de la filosofía confuciana del periodo Song. A menudo entendido como principio último de las cosas por filósofos como los hermanos Cheng (Cheng Hao 程顥 1032-1085 y Cheng Yi 程頤 1033-1107) y Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), Zhang Zai lo interpreta como un principio de ordenación y coherencia interior a la energía vital. Aquí el filósofo Song sigue en general la idea ya desarrollada por Wang Bi 王弼 (226-249) sin añadir nada innovador. Para un estudio sobre una comprensión diferente del concepto de *li* en el neoconfucianismo Song, véase Liu 2005.

²¹ El texto original utiliza la primera persona del singular *wu* 吾; sin embargo, como señala la mayoría de los comentarios sobre el pasaje, el pronombre se refiere a la energía vital *qi* (Lin 2012, 25-26).

²² Traducción que aparece en Costantini 2019, 13.

²³ Yang Lihua (2008, 44) afirma que aquí el término *ti* indica el carácter dinámico y universal del proceso natural: “Podemos aquí entender *Ti* en su función de verbo. En esta oración, el compuesto *jianti* 兼體, interacción entre los dos caracteres fundamentales, se entiende como opuesto a *pianzhi* 偏滯, estancamiento del parcial. La interacción se opone a la parcialidad, y la dinamicidad de la interacción al estancamiento”. Zhang Zai (1978, 64) entiende *jianti* en términos de proceso de interrelación entre las dos polaridades, como reafirma en el capítulo 17: “la interacción entre los dos caracteres fundamentales (*jianti*), en el Dao, es incansable. Puesto que es interacción, puede llamarse un *yin* y un *yang*, la insondabilidad del *yinyang*, cerrar y entrar, o penetrar el día y la noche”.

²⁴ Aquí Zhang Zai se refiere a los budistas que, concentrándose de manera exclusiva en el reino de más allá de las formas, pierden el interés en el mundo de la naturaleza. Sobre la crítica a las doctrinas heterodoxas, véase Costantini 2019.

aqueellos que se apegan demasiado a la vida y a la existencia, se osifican y no se transforman.²⁵ Aunque los dos tipos son aparentemente diferentes, son iguales en el sentido de que han perdido el Dao.

A través de las agregaciones [del *qi*] [se forma] mi cuerpo; después de la disgregación [del *qi*], mi cuerpo [no se pierde]. Comprender que la muerte no es extinción es poder dialogar sobre la naturaleza humana.²⁶

Reconociendo que el vacío equivaliese al *qi*, [se deduce que] la existencia y la no existencia, lo manifiesto y lo no manifiesto, la dimensión espiritual y las transformaciones, las disposiciones naturales y el mandato no son separados, sino parte de la misma unidad.²⁷ Sólo existe el proceso de agregación y disgregación, salir y penetrar, asumir y perder formas. Al rastrear el origen, se capta la profundidad de los cambios. Si decimos que el vacío produce *qi*, el vacío será infinito y el *qi* tendrá limitaciones. El carácter fundamental y su función se separarán. Esto sería entrar en la teoría de la espontaneidad del *Laozi* que afirma:

²⁵ Aquí la crítica se vuelve hacia la actitud indolente de las personas que detienen su proceso de aprendizaje sobre lo que ven y tocan. Éstos, afirma Zhang, confían totalmente en el mundo manifiesto sin reconocer el reino de lo que no tiene forma.

²⁶ Según Zhang Zai, la vida de los seres se desarrolla dentro del ciclo natural de cambios y transformaciones. La muerte individual, entonces, no es nada más que parte de este proceso. Como afirma Han Bangqi 韓邦奇 (1479-1555): "Mi vida se da por la agregación del *qi*, con su disgregación se regresa al principio último. Si gracias a mi regreso emergen las cosas, ¿cómo podría ser extinción?" (en Lin 2012, 31).

²⁷ La unidad corresponde al proceso natural y cósmico de la armonía suprema que, como vimos, incluye y abarca todos los cambios, las interacciones y los conflictos entre las polaridades. Los opuestos aquí se indican a través de elementos paradigmáticos que merece la pena explicar. 'Existencia' (*you* 有) y 'no existencia' (*wu* 無) se refieren a la pareja fundamental en textos daoístas como el *Laozi* 老子 [Maestro Lao] y el *Zhuangzi*. Con 'existencia' se indican las agregaciones del *qi* que producen formas e imágenes; con 'no existencia', las dispersiones. Zhang Zai, así como el mismo *Laozi*, no habla de la nada absoluta. 'Latente' (*you* 幽) y 'manifiesto' (*ming* 明) son aquí sinónimos de la pareja anterior; el filósofo elige un vocabulario específico que se refiere directamente a los objetivos de su crítica. Sobre la 'dimensión espiritual' (*shen* 神) y las 'transformaciones' (*bua* 化) hablamos arriba: *shen* es la fuerza insondable que mueve las transformaciones. Las 'disposiciones naturales' (*xing* 性) y el 'destino' o 'mandato del Cielo' (*ming* 命) corresponden a las potencialidades innatas de los seres y a su contexto de desarrollo.

“la especificidad nace de la no especificidad”;²⁸ y no reconocer lo que se define como la constante unidad entre manifiesto y no manifiesto.²⁹ “Si se afirma que las diez mil imágenes son sólo las cosas que se ven en el vacío supremo, las cosas y el vacío no se sostendrían recíprocamente. Las formas serían sólo formas, la naturaleza, simplemente naturaleza; de esta manera formas y naturaleza, cielo y ser humano, no estarían relacionados y caerían en las teorías budistas que ven las montañas, los ríos y la gran tierra nada más que como ilusiones”.³⁰ Sus visiones del Dao no son claras porque los ignorantes³¹ entienden superficialmente el vacío como parte esencial de las disposiciones naturales, sin comprender que su función radica en el Dao del Cielo. De esta manera, vuelven a la pequeñez de los sentidos pensándolos como la causa última del mundo. No extendiendo al máximo el manifiesto, denigran el mundo y [los principios de] *qian* y *kun*, [pensándolos] como ilusiones. No logrando captar el principio que junta lo latente con lo manifiesto, siguen ideas absurdas. Tampoco entienden que el proceso de *yin* y *yang* abarca [los fenómenos] del Cielo y de la Tierra, penetra el día y noche, y regula el equilibrio entre los tres reinos.³² Esto ha llevado a los con-

²⁸ Aquí Zhang Zai se refiere al *Laozi* 40: “El retorno es el movimiento del Dao. En la debilidad reside la utilidad del Dao. Las diez mil cosas del mundo nacen de la especificidad, la especificidad nace de la no especificidad”. El *Laozi* se recupera en la versión editada por Wagner (2003).

²⁹ Zhang Zai utiliza una de las parejas fundamentales del pensamiento chino, *ti* y *yong* 體用, para explicar la unidad del proceso natural. *Ti*, como vimos, representa la dinamicidad fundamental de las polaridades dentro del proceso natural; *yong* es la función, es decir, la manera en que las entidades interactúan. La unidad entre *ti* y *yong* se aplica en el mundo humano, por ejemplo, en el ámbito epistemológico. Zhang Zai explica que conocer el fundamento de una situación es saber cómo responder de manera correcta para lograr la meta deseada. Cada situación ya incluye una respuesta virtuosa, pero la forma en que alguien actuará depende de su comprensión y de su libre elección.

³⁰ La traducción aparece en Costantini 2019, 10.

³¹ Aquí Zhang se refiere a los budistas.

³² Como afirma Kim (2015, 21), aquí Zhang Zai critica el dualismo metafísico budista que, al poner la creatividad infinita del vacío fuera del mundo de la naturaleza, reduce la realidad a una simple ilusión. Esta visión causa, según Zhang Zai, el decaimiento de la sociedad Song. En el capítulo 17 (Zhang 1978, 65) se afirma: “[Los budistas] hablan de la realidad, pero consideran la vida como una ilusión; de esta

fucianos, los budistas y los seguidores del *Laozi* y el *Zhuangzi*, a mezclar sus caminos.³³ Quieren hablar del Dao del Cielo, de las disposiciones naturales y del mandato, pero caen engañados por la vaguedad y la ilusión [de las teorías budistas], y limitados por [la teoría daoísta] de “la especificidad nace de la no especificidad”, que piensan como teorías profundas y sutiles. Tomando estos caminos, no sabrán qué elegir ni qué perseguir, y serán engañados por palabras absurdas y confundidos por palabras obscenas.³⁴

El *qi* impregna sin límites el vacío supremo, flotando se eleva y se hunde en un movimiento eterno e implacable. Los *cambios* lo llaman el “estado de fusión e interacción armoniosa”; y el *Zhuangzi* lo define como “el respiro mutuo de los seres vivientes”, es decir, “la neblina caliente que galopa salvaje”.³⁵ Esto representa el punto central entre vacío y plenitud, movimiento y quietud; el comienzo del *yin* y del *yang*, del duro y del suave. El *yang* puro se eleva hacia arriba, el *yin* turbio desciende hacia abajo. De sus resonancias, encuentros, agregaciones y disgregaciones se forman el viento y la lluvia, la escarcha y la nieve. El cambio continuo de las formas de los seres, la unión

manera, la acción humana es inútil, el mundo se vuelve así oscuro y confuso, llegan a odiarlo y a negarlo, lo rechazan sin hacer nada para preservarlo”. Sobre esta temática, véase Costantini 2019, 11.

³³ Budistas, daoístas y confucianos, aunque siguen caminos diferentes, se equivocan de la misma manera al desconocer la interacción de las polaridades como fundamento de la realidad.

³⁴ Aquí se remarca el peligro de las doctrinas heterodoxas para la sociedad Song. Siempre en el capítulo 17, se reafirma: “Después de que su doctrina [budista] se extendiera como fuego por toda China, los confucianos ya no eran capaces de reconocer la escuela de la sabiduría; fueron seducidos por las teorías budistas que comenzaron a seguir y considerar como la Gran Vía. Esta conducta se extendió por todo el imperio y alcanzó el consenso de hombres y mujeres, honestos y perversos, sabios y necios, hasta llegar a los siervos y los domésticos. Incluso aquellos que desde el nacimiento eran genuinos y hábiles, fueron tan atraídos y corrompidos por esta doctrina que, cuando maduraron, no pudieron evitar seguir a los confucianos corruptos por las palabras de Buda” (Zhang, 1978, 64).

³⁵ *Zhuangzi* 1: “Es la neblina caliente que galopa salvaje; es el polvo revoloteando en el aire; es el respiro mutuo de los seres vivientes” (la cita del *Zhuangzi* se recupera en Lin 2012, 42).

y la fusión de montañas y ríos, y los desechos y las cenizas; no hay nada más que esta doctrina.³⁶

Cuando el *qi* se agrega, gracias a las formas, la claridad se dispone; cuando el *qi* no se agrega, en cuanto a que no hay formas, la claridad se disipa.³⁷ Cuando hay agregaciones, ¿cómo podemos no definir las temporáneas? Cuando hay disgregaciones, ¿cómo podemos no llamarlas no especificidad? Por ende, el sabio mira arriba y observa, mira abajo y examina, y afirma: “conozco la causa del latente y del manifiesto”,³⁸ y no dice “conozco la causa de la especificidad y de la no especificidad”. Las que llenan el espacio entre Cielo y Tierra son simplemente las leyes y las imágenes. Al investigar su apariencia y su principio, no se puede prescindir de la vista, por lo que desde la forma se puede comprender la causa de lo latente; desde el sin forma, la del manifiesto.

Las agregaciones y las disgregaciones del *qi*, con respecto al vacío supremo, consisten en lo que el hielo y el deshielo son para el agua.³⁹ Si se entiende que el vacío supremo equivale al

³⁶ Cita del *Liji* 禮記 [Registro de los ritos]: “El Cielo posee cuatro tiempos, primavera, otoño, invierno y verano; viento, lluvia, nieve y rocío; no hay nada más que esta doctrina”. Zhu Xi en el *Zhuzi yulei* 朱子語類 [Clasificaciones de diálogos del Maestro Zhu] 98 comenta: “no hay nada más que esta doctrina; la doctrina es simplemente hablar del principio” (las citas se recuperan en Lin 2012, 42).

³⁷ *Liming* 離明 se refiere a la sección “Shuogua” 說卦 del *Yijing*: “[el hexagrama] *Li* significa claridad (*ming*)”. Wang Fuzhi comenta: “La claridad (*liming*) en el Cielo es el sol, en los seres humanos son los ojos” (en Lin 2012, 46).

³⁸ Aquí Zhang cita el comentario “Xi ci shang” del *Yijing*: “Arriba observa los modelos del Cielo, abajo examina los patrones de la Tierra; por lo tanto, conoce las causas del latente y del manifiesto” (en Lin 2012, 46).

³⁹ Zhang Zai utiliza la metáfora del proceso de transformación del agua para explicar la relación íntima entre el vacío y el *qi*. Como el agua representa la continuidad en el proceso del derretimiento y congelación del hielo, de igual forma, el vacío es un componente esencial del *qi* y, por lo tanto, del proceso de transformación y cambios del mundo natural. Podemos entender el pasaje anterior como tal: el agua sin forma y el hielo con forma son las dos polaridades que se refieren a un solo proceso, el proceso del agua. La alternancia entre el derretimiento y la solidificación se debe nada más a su base fundamental (o continuidad) que es el agua; esta continuidad fundamental es la que permite los cambios y las transformaciones dentro del mismo proceso. Del mismo modo, los cambios y las transformaciones del *qi* en la naturaleza

qi, se comprende por qué no hay no existencia. Por eso, el sabio explica las disposiciones naturales y el Dao del Cielo desde su punto central, extiende al máximo la dimensión espiritual [que anima las combinaciones entre] el tres y el cinco,⁴⁰ es decir, de los cambios y las transformaciones. La visión superficial y equivocada de los confucianos ha llevado a la división entre la especificidad y la no especificidad, y a un conocimiento no suficiente del principio.

El vacío supremo es puro; siendo puro, no tiene obstrucciones.⁴¹ Porque no tiene obstrucciones, es dimensión espiritual. Lo opuesto a la pureza es la opacidad. Si es opaco, hay obstrucciones, y si hay obstrucciones, hay forma. Cuando el *qi* es puro penetra, cuando es opaco tiene obstrucciones; con la pureza extrema se tiene la dimensión espiritual. Durante la agregación, deja espacios, y el soplo del viento se escucha por completo, ¡ésta es la prueba de su pureza! Llegar a su destino sin moverse es la Comunicación Suprema.⁴²

Del vacío supremo tenemos la definición de Cielo; de las transformaciones del *qi*, el apelativo de Dao. De la fusión entre vacío y *qi* se denominan las disposiciones naturales; de la fusión

se realizan gracias al vacío y a su poder de agregar formas y construir nuevos cambios (Costantini 2020, 235).

⁴⁰ Tres y cinco se refieren al comentario "Xi ci shang": "es mezclando el tres y el cinco como los cambios proceden" (en Zhou 2014, 14). Las interpretaciones de estos números son múltiples. La más común es la que ve los dos números como el producto de la manipulación de las varillas usadas en la consulta del *Yijing*. Sin embargo, tres representa también los tres poderes del cosmos (Cielo, Tierra y ser humano), y cinco, los procesos de la naturaleza (agua, fuego, tierra, metal y madera), es decir, tres y cinco representan juntos la realidad.

⁴¹ La asociación entre Cielo, vacío y pureza emerge varias veces en la tradición filosófica china. Por ejemplo, en el *Laozi* 39 se afirma: "El Cielo alcanzó la unidad y se hizo claro"; en el *Lüshi Chunqiu*, capítulo "Youdu" 有度: "con la pureza y la claridad hay el vacío"; en el *Liezi* 列子 [Maestro Lie]: "La unidad es el inicio de los cambios de las formas. La pureza ligera sube a formar el Cielo, la opacidad pesada hunde a formar la Tierra" (las citas se recuperan en Lin 2012, 54-55).

⁴² La máxima y extrema comunicación corresponde a la dimensión espiritual que permite la interacción y resonancia infinita entre los seres.

entre disposiciones naturales y discernimiento⁴³ tenemos la definición de corazón-mente. Fantasma y espíritu son las capacidades innatas de las dos [potencialidades] del *qi*.⁴⁴ El sabio es el que alcanza la perfecta integridad⁴⁵ y obtiene el apelativo de Cielo. La dimensión espiritual es el apelativo [que describe] la prodigiosa capacidad de resonancia que corresponde al vacío supremo. Todas las leyes y las imágenes del mundo son nada más que el sedimento de las transformaciones de la dimensión espiritual.⁴⁶

El Dao del Cielo corresponde simplemente a la [alternancia] eterna de inviernos y veranos; los movimientos de las cosas corresponden simplemente a la contracción y la extensión sin fin [de la energía vital]; la realidad de los fantasmas y los espíritus no excede los dos principios.⁴⁷

⁴³ 合性與知覺 en el texto original se presenta sin el carácter *zhi* 知 [conocimiento], que se añade sólo en una época posterior. Aquí, la traducción de *zhijue* 知覺 como ‘discernimiento’, y no como ‘conocimiento’, quiere remarcar el sentido original de la oración: la mente, en su estado original, es la fusión entre las disposiciones naturales y el primer contacto consciente con las cosas; sólo después se desarrolla la elaboración de este contacto que produce el conocimiento. Para una interpretación similar, véase Tang 1956, 119.

⁴⁴ Fantasma y espíritu (*gui shen* 鬼神) se refieren a las dos potencialidades/polaridades del *qi*. Liangneng 良能 se refiere a *Mengzi*, capítulo “Jinxin shang” 盡心上: “las que el ser humano posee sin aprender son las capacidades innatas” (la cita del *Mengzi* se recupera en Zhou 2014, 15).

⁴⁵ *Cheng* 誠 es uno de los términos claves del neoconfucianismo, y uno de los más difíciles de traducir. Zhang Dainian (en An 2004, 117) lo considera “el concepto más ininteligible de la filosofía china”. Donald Munro (1969, 117) lo llama un “término vago”. En el neoconfucianismo, *cheng* indica generalmente lo que conecta primero ontológicamente y, en segundo lugar, moralmente a los seres humanos y las cosas entre sí (conexión horizontal); y con el cosmos (conexión vertical). Por un lado, *cheng* es una fuerza que proviene del mundo interior; por otro, esta fuerza interior debe aplicarse fuera del yo, ya que implica la integración de las cosas con la unidad armónica que constituye la realidad.

⁴⁶ Del *Zhuangzi*, capítulo “Tiandao” 天道: “Lo que usted, mi gobernante, está leyendo son nada más los sedimentos de los antiguos”. Con “sedimentos” aquí se entiende la parte superficial y menos importante del proceso de cambios y transformaciones de la naturaleza. Estos sedimentos corresponden a la parte visible y sondable, mientras que la esencia reside en el latente (en Lin 2012, 69).

⁴⁷ *Duan* 端 es otro concepto central de difícil traducción. Mientras que en el *Mengzi* corresponde a las semillas innatas de la naturaleza humana, aquí se refiere a los dos componentes creativos del *qi*.

Sin el dos, el uno no puede verse; si no se puede ver el uno, la función de los dos cesará.⁴⁸ Los dos caracteres fundamentales son el vacío y la plenitud, los movimientos y la quietud, la agregación y la disgregación, la pureza y la opacidad; sin embargo, al final sólo está la unidad.

Sólo después de la resonancia hay las relaciones; por lo tanto, si no hay el dos no habrá unidad. Por eso, el sabio, usando el duro y el suave, establece los fundamentos,⁴⁹ [porque] eliminando *qian* y *kun*, los cambios no se podrían ver.⁵⁰

El *qi* errante vaga sin orden. [El *yin* y el *yang*] se unen y las formas se realizan; [de este proceso] nacen las particularizaciones infinitas de seres humanos y cosas. Los dos principios, *yin* y *yang*, interactúan en un ciclo sin fin, así se establece la gran rectitud del Cielo y de la Tierra.⁵¹

“El sol y la luna se impulsan mutuamente y el brillo se genera a través de este proceso. El frío y el calor se impulsan mutuamente y las estaciones anuales emergen”.⁵² [Por eso] la dimensión espiritual y los cambios no tienen dirección ni

⁴⁸ *Yiwu liangti* describe el paradigma de la realidad y, por lo tanto, es el elemento clave de todo el sistema filosófico de Zhang Zai. Zhang, como vimos, emplea el término *ti* en un sentido dinámico, como el carácter/potencialidad intrínseco de una entidad para interactuar con las otras cosas. Zhang Zai expresa este proceso de relaciones polares con el término *yiwu* 一物. *Wu* 物 aquí no sólo expresa el producto de las interacciones entre polaridades, sino también el paradigma de la relación. De hecho, aquí el foco no está en el producto, sino más bien en la relación misma. A partir de la constante alternancia e interrelación de los opuestos, las cosas cambian y se desarrollan constantemente. Por lo tanto, *yiwu* no sólo describe una cosa por sí misma, sino también la síntesis del proceso de conexiones e interpenetraciones entre elementos. Zhang Zai explica que la constitución básica de esta relación no es más que la interacción entre las dos potencialidades. *Yiwu liangti* representa no sólo la fuente de la realidad, sino también el proceso natural de cambios y transformaciones: el proceso del *qi* (Costantini 2020, 231-232).

⁴⁹ Del comentario “Xi ci xia” del *Yijing*: “[a través del] duro y del suave se establece el fundamento” (en Lin 2012, 76).

⁵⁰ Del comentario “Xi ci shang” del *Yijing*: “Si se quitaran *qian* y *kun*, no habría forma de ver los cambios” (en Lin 2012, 76).

⁵¹ *Dayi* 大義 se refiere del comentario del hexagrama 54 del *Yijing*: “Guimei expresa el gran significado del Cielo y la Tierra. Si el Cielo y la Tierra no interactúan, las miríadas de cosas no florecen” (en Lin 2012, 78).

⁵² Cita directa del comentario “Xi ci xia” del *Yijing*.

limitaciones de formas. “Uno *yin* y uno *yang*”,⁵³ y “la indeterminación de *yin* y *yang*”⁵⁴ se dicen “penetrar el Dao del día y de la noche”.⁵⁵

¡El día y la noche no son más que el respiro del Cielo! Frío y calor son su día y su noche. El Dao del Cielo se divide en primavera y otoño por los cambios del *qi*; esto se parece a la interacción del espíritu humano con el estado de vigilia y de sueño. [En el sueño] la interacción con el espíritu⁵⁶ forma los sueños; aquí las cien percepciones se confunden sin tener algún orden. Esto se define como el opuesto de la vigilia, que, para uno mismo, no es nada más que [la diferencia entre] el día y la noche. Cuando las interrelaciones del *qi* forman la primavera, las diez mil cosas se mezclan y alternan; esto se define como el opuesto del otoño, que, para el Cielo, no es nada más que [la diferencia entre] el día y la noche.

El vacío es la [capacidad] fundamental del *qi* que es pura y sin forma. Resuena y así genera; agrega y así logra las imágenes. Donde hay imágenes, hay dualidades; donde hay dualidades, debe haber oposiciones; donde hay oposiciones, hay conflictos; los conflictos deben armonizarse y, por tanto, resolverse.⁵⁷ Las emociones de placer y disgusto juntos surgen del vacío supre-

⁵³ Cita directa del comentario “Xi ci shang” del *Yijing*.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ Jiaohun 交魂 —comenta Wang Fuzhi (en Lin Lechang 2012, 83)— indica “la interacción del espíritu *hun* con el no manifiesto durante el sueño. El interior del cuerpo es el oscuro, el exterior al cuerpo es el claro. Cuando las cosas se producen, tienen formas temporáneas; como son temporáneas, no son constantes; regresando al estado original se olvidan las causas, esto es como el sueño”.

⁵⁷ Aquí Zhang Zai muestra que lo de armonía es nada más que un proceso de resolución continua de opuestos y conflictos, tanto en el nivel metafísico como en el político y social. Armonía incluye y necesita todos los aspectos de la realidad, los conformes y los conflictivos. Esto se pone como una crítica directa hacia aquellos pensamientos que se concentran sólo sobre un aspecto, como —afirma el pensador Song— los budistas. Cheng Chungying (1991, 198) individúa, en el concepto de armonía, una de las diferencias centrales entre el confucianismo y el budismo. Mientras que el confucianismo se desarrolla a través de una dialéctica de armonización, el budismo Madhyamika prefiere una dialéctica trascendente donde, concentrándose específicamente en un aspecto de la realidad, el objetivo de armonía se abandona.

mo. Cuando finalmente se conectan con los deseos, generan en un instante, y repentinamente completan sin dejar ni un mínimo espacio entre ellos; ¡esto [se define como el prodigio] de la dimensión espiritual!

Entre las cosas que se logran mediante el proceso creativo, ninguna se parece a otra. Aunque las cosas cognoscibles son muchas, en realidad son simplemente una. Puesto que nada está sin *yinyang*, los cambios y las transformaciones del Cielo y de la Tierra pueden definirse simplemente como los dos principios.

Las formas y los colores de las diez mil cosas son el sedimento de la dimensión espiritual. Las disposiciones naturales y el Dao del Cielo deben explicarse únicamente en términos de cambios. La razón detrás de las diez mil diferencias en la mente [de los seres humanos] es que la respuesta [de cada persona] a las cosas externas no es la misma. Aunque el Cielo es grande y no tiene nada externo, las conexiones y las resonancias en él consisten simplemente en la fusión y la interacción armoniosa entre los dos principios *yin* y *yang*. El porqué de los seres radica en la mutua [capacidad de] resonancia; “los beneficios y las necesidades salen y penetran”, pero nadie sabe de dónde vienen;⁵⁸ ¡esto se define como el prodigio de las diez mil cosas!⁵⁹

Qi y voluntad, Cielo y ser humano, tienen sus principios de relación y ganancia.⁶⁰ El sabio reside en lo alto y el pueblo murmura, [significa que] es sólo el *qi* que mueve la voluntad. Cuando las fenices aparecen,⁶¹ es la voluntad sola que mueve el *qi*.⁶² ❖

⁵⁸ Cita directa del comentario “Xi ci shang” del *Yijing*.

⁵⁹ La dimensión espiritual se define como “el prodigio” (*miao* 妙) en la sección “Shuogua del *Yinjing*”: “la dimensión espiritual es simplemente el prodigio de las diez mil cosas” (en Lin 2012, 94).

⁶⁰ Esto indica el principio de resonancia entre el ser humano y el cosmos.

⁶¹ La aparición de las fenices predecía, en la China antigua, un periodo de paz y armonía.

⁶² Aquí se hace referencia al *Mengzi*, capítulo “Gong sun chou shang” 公孫丑上: “es la voluntad que primero mueve el *qi*, es el *qi* que primero mueve la voluntad”. En Zhou, 2014, 18.

Referencias

- AN, Yanming. 2004. "The Concept of Cheng and Its Western Translations". *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 4 (1): 117-136. <https://doi.org/10.1007/BF02871086>
- CHENG, Chungying. 1991. *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- COSTANTINI, Filippo. 2014. "La armonía suprema. Análisis del concepto de armonía en el pensamiento cosmológico, ético y social de Zhang Zai 张载 (1020-1078)". *Estudios de Asia y África* 49 (1): 9-30. <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/eea/article/view/2052>
- COSTANTINI, Filippo. 2019. "La crítica de la metafísica budista en el sistema filosófico de Zhang Zai". *Estudios de Asia y África* 54 (1): 5-26. <https://doi.org/10.24201/eea.v54i1.2354>
- COSTANTINI, Filippo. 2020. "Structuring Reality: The Metaphysics of Harmony in Zhang Zai's *Zhengmeng* Philosophical System". *Frontiers of Philosophy in China* 15 (2): 223-241. <https://doi.org/10.3868/s030-009-020-0013-8>
- DU Baorui 杜保瑞. 2005. *Bei Song ruxue* 北宋儒学 [Historia del confucianismo de los Song del norte]. Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan.
- ERLMANN, Veit. 2014. *Reason and Resonance: A History of Modern Aurality*. Nueva York: Zone Books.
- FEUILLAS, Stéphane. 2004. "Penser par contraste. Critique du bouddhisme et stratégies discursives dans le *Zhengmeng* de Zhang Zai (1020-1078)". *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, núm. 26, 89-116. <https://doi.org/10.3406/oroc.2004.1213>
- KASOFF, Ira E. 1984. *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558511>
- KIM, Jung-Yeup. 2015. *Zhang Zai's Philosophy of Qi: A Practical Understanding*. Lanham, MD: Lexington Books.
- LE BLANC, Charles. 1995. "From Cosmology to Ontology Through Resonance: A Chinese Interpretation of Reality". En *Beyond Textuality: Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation*, editado por Gilles Bibeau y Ellen E. Corin, 57-78. Berlín: Mouton de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110903010.57>

- LIN, Lechang, ed. 2012. *Zhengmeng Hejiao Jishi* 正蒙合集集释 [Interpretación compilada del *Zhengmeng*]. Beijing: Zhonghua Shuju.
- LIU, Jeeloo. 2005. “The Status of Cosmic Principle (*Li*) in Neo-Confucian Metaphysics”. *Journal of Chinese Philosophy* 32 (3): 391-407. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6253.2005.00200.x>
- MUNRO, Donald J. 1969. *The Concept of Man in Early China*. Stanford: Stanford University Press.
- SUÁREZ GIRARD, Anne-Hélène, tr. 2006. *Confucio, Lunyu*. Barcelona: Random House Mondadori.
- TANG, Chün-i. 1956. “Chang Tsai’s Theory of Mind and Its Metaphysical Basis”. *Philosophy East and West* 6 (2): 113-136. <https://doi.org/10.2307/1397078>
- WAGNER, Rudolf G. 2003. *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi’s Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*. Albany: State University of New York Press.
- WANG, Robin R. y Ding Weixiang. 2010. “Zhang Zai’s Theory of Vital Energy”. En *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, editado por John Makeham, 39-57. Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-90-481-2930-0_3
- YANG Lihua 杨立华. 2008. *Qiben yu shenbua: Zhang Zai zhaxue shulun* 气本与神化: 张载哲学述论 [El fundamento del *qi* y las transformaciones de la dimensión espiritual: explicación de la filosofía de Zhang Zai]. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe.
- ZHANG Zai. 张载. 1978. *Zhang Zai ji* 张载集 [Colección de obras de Zhang Zai], Beijing: Zhonghua shuju.
- ZHOU Yun 周赞. 2014. *Zhengmeng quanyi* 正蒙诠译 [Anotaciones y traducción del *Zhengmeng*]. Beijing: Zhishi chanquan Chubanshe.
- ZIPORYN, Brook. 2015. “Harmony as Substance”. En *Chinese Metaphysics and its Problems*, editado por Chenyang Li y Franklin Perkins, 171-191. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316145180.011>

Filippo Costantini es profesor-investigador con amplia experiencia internacional. Tiene un doctorado en humanidades por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, y un posdoctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacio-

nal Autónoma de México. Ha impartido clases de pregrado y posgrado en varias universidades de Europa, Asia y América Latina. Es especialista en filosofía, religión y música de la China antigua y premoderna, así como autor de múltiples artículos, y editor y evaluador de revistas académicas internacionales. Actualmente es profesor visitante en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

<https://orcid.org/0000-0002-5799-0004>
filippocostantini@yahoo.it