

LA ARMONÍA SUPREMA. ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE ARMONÍA EN EL PENSAMIENTO COSMOLÓGICO, ÉTICO Y SOCIAL DE ZHANG ZAI 张载 (1020-1078)

FILIPPO COSTANTINI

Universidad Pompeu Fabra

La Armonía Suprema se denomina *dao*, que abraza la naturaleza de flotar y hundirse, de ascender y descender, del movimiento, de la quietud y de la recíproca interacción.

Aquí tienen su origen la fusión, la interacción, el éxito y el fracaso, la contracción y la expansión.¹

Introducción

El concepto de *he* 和, traducible como armonía, no sólo hace hincapié en una idea básica del sistema de Zhang Zai 张载,² es decir, como se muestra en el epígrafe, el origen que todo contiene y desde el cual todo empieza; además, la armonía, y su realización, es también un tema central que se extiende en diferentes niveles a todo el pensamiento chino, desde la antigüedad hasta la modernidad, desde Confucio hasta Mao Zedong 毛泽东³ y al contemporáneo Hu Jintao 胡锦涛.⁴

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 14 de noviembre de 2012 y aceptado para su publicación el 25 de enero de 2013.

¹ Zai Zhang, *Zhang Zai ji*, Beijing, Zhonghua Shuju, 1978, “Taihe pian”, p. 7.

² Filósofo neoconfuciano de la época Song originario de China del norte en la actual provincia del Henan. Para una biografía detallada, véase Siuchi Huang, “Chang Tsai’s Concept of Ch’i”, *Philosophy East and West*, vol. 18, núm. 4, 1968, pp. 257-259.

³ Sobre la concepción de gran armonía en Mao, véase Mao Zedong, “Sulla dittatura democratica popolare”, en *Opere scelte*, Beijing, Casa Editrice in Lingue Estere, vol. iv, 1975.

⁴ Nótese cómo el concepto de *hexie* 和谐 (armonía) se utiliza a menudo en los discursos públicos del secretario general del Partido Comunista Chino, Hu Jintao.

Esta concepción invade prácticamente toda la tradición china: el interés hacia el total más que hacia las partes, hacia la resolución más que hacia el conflicto, son las características que hacen del pensamiento chino un sistema sintético, donde universo, sociedad y humanidad constituyen una unidad macrocósmica y una particularidad microcósmica. El cosmos no es una entidad estática, sino un conjunto dinámico donde todo participa en el proceso natural. La unidad, en el sentido de relación de los componentes, toma el rol principal; esto se refleja en la armonía entre naturaleza y hombre, ser y no ser (manifesto y latente), microcosmos y macrocosmos.⁵

Antes de profundizar en cómo Zhang Zai desarrolla este concepto que llega a ser la idea básica de sus especulaciones cosmológicas, éticas y sociales, es esencial un rápido análisis filológico del término.

El origen del carácter *he* parece remontarse a la época de los Zhou orientales 東周 (770-221 a.n.e.); aquí aparece en algunas inscripciones rituales con la acepción de colaborar, armonizar (en el sentido musical). Al analizar su ideografía, observamos que el carácter se forma de dos radicales: a la derecha, *he* 禾, grano, y, a la izquierda, *kou* 口, boca. En la época preconfuciana *he*, de hecho, muestra la perfecta unión y amalgama de ingredientes en la cocina.

和如羹焉，水火醯醢鹽梅以烹魚肉。

La armonía es como hacer una sopa. Necesitamos de agua, fuego, vinagre, salsa, sal y ciruelas para cocinar carne y pescado.⁶

Además, hay numerosos ejemplos que indican *he* como la correcta y armónica consonancia de sonidos musicales. El hexagrama *zhongfu* 中孚 del *Yijing* 易經 nos muestra:

鶴鳴在陰，其子和之。⁷

Una grulla canta en la obscuridad, su cría se armoniza.

⁵ Sobre la idea del pensamiento chino como un sistema sintético, véase Shantian Chen, *Chinese Dialectics: From Yijing to Marxism*, Lanham, Lexington Books, 2005.

⁶ Véase *Zuozhuan*, Zhao 20, trad. Maurizio Scarpari, *Il confucianesimo. I fondamenti e i testi*, Torino, Einaudi, 2010, p. 157.

⁷ Véase *Zhouyi*, hexagrama 61. Bi Wang, Gengbo Han y Yingda Kong, *Zhouyi zhengyi*, Zhongguo zhigong chubanshe, 2009, p. 236.

También en el *Zuo Zhuan* 左轉:

鳳凰于飛，和鳴鏘鏘。⁸

Dos fénix vuelan juntos y su canto armónico resuena vigoroso.

Varias leyendas, que se remontan a la China antigua, describen también la relación entre armonía universal y música como el medio para alcanzar la paz y la serenidad en el mundo. En la antigüedad, la búsqueda del primer sonido capaz de armonizar al hombre con el proceso natural fue siempre una de las tareas principales del emperador (y del ministro de la música), que debía encontrar la correcta altura del diapasón universal.

El mérito por la determinación del *huangzhong* 黃鐘 (campana amarilla, o diapasón universal), y de la creación de un sistema musical conforme a eso, es del legendario emperador amarillo, Huang Di 皇帝. Su leyenda narra que él estaba tan preocupado por el bienestar de su pueblo que ordenó al fiel ministro de la música que buscara los sonidos de la naturaleza, donde se reflejaban los del universo y las vibraciones del cuerpo humano, que resuena en simpatía con el macrocosmos. Así la paz y la armonía habrían reinado en el imperio.⁹

De este ejemplo cabe deducir que la idea de armonía en China es algo más que una mera identidad entre dos o más elementos. En la cocina y en la música, para alcanzar una armonía perfecta necesitamos diversidad; así como para hacer una sopa no podemos utilizar sólo un ingrediente, en la música no hay armonía en dos sonidos al unísono. La proporción y el equilibrio de los opuestos se prefieren a la sumisión o la simple concordancia. Todavía el *Zuozhuan* nos muestra un ejemplo donde el ministro Yanzi 晏子 (?-500 a.n.e.)¹⁰ insiste en la necesidad de diferenciar *tong* 同 (concordancia) de *he* en la relación entre gobierno y ministro:

⁸ *Zuozhuan*, Zhuanggong 22. Cit. en Chenyang Li, "The Confucian Ideal of Harmony", *Philosophy East and West*, vol. 56, núm. 4, 2006, p. 583.

⁹ Curt Sachs, *La música nel mondo antico*, Milán, Rusconi Libri, 1992, p. 65.

¹⁰ Yanzi, dignatario del estado de Qi. Aquí refiere a un diálogo con el duque Zhao.

君所謂可，據亦曰可；君所謂否，據亦曰否。若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專壹，誰能聽之？同之不可也如是。

Cuando usted [el duque] dice que una cosa es lícita, Ju también dice que es lícita; cuando dicen que no lo es, Ju también dice que no lo es. Así es como si el agua se contaminara con el agua, ¿quién podría comer una sopa tal? Si todos los instrumentos musicales produjeran el mismo sonido, ¿quién escucharía esta música? De igual modo estar simplemente en acuerdo no tiene ningún sentido.¹¹

La mera identidad, sin una adecuada forma de diversidad, impide el movimiento del diálogo armónico de las partes. Identidad es inmovilidad, un estado que en el pensamiento chino corresponde a estancamiento y decadencia.

A partir de Confucio, y luego en el desarrollo del confucianismo, el concepto *he* logra una importancia sustancial y llega a ser el ideal supremo, el objetivo más alto que el hombre superior debe conseguir para sí mismo, y también fuera de sí. Armonía que no es la emulación o sumisión del hombre inepto, confirma el maestro:

君子和而不同，小人同而不和。

El hombre noble de ánimo busca la armonía y no la emulación; el hombre inepto actúa en contra.¹²

El *junzi* 君子 resuelve las oposiciones dentro de la sociedad, evalúa las diversidades y evita el peligro del estancamiento, así como los cambios y las transformaciones del universo tienen lugar y subsisten eternamente gracias a “la armonía entre los dos opuestos, y por eso todas las cosas toman su posicionamiento” (陰陽和而萬物得).¹³ El hombre superior asume la tarea de llevar a cabo el orden natural, el estado perfecto que se refleja en la sociedad; sólo de esta manera la paz y la serenidad podrán ser del mundo; es decir, el *dao* 道 del Cielo y el *dao* del hombre deben ir juntos.

¹¹ *Zuozhuan*, zhao 20, trad. Scarpari, *Il confucianesimo...*, op. cit., p. 158.

¹² *Lunyu* 13.23, trad. Tiziana Lippiello, en Confucio, *Dialoghi*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2006, p. 157.

¹³ *Liji*, Jiaotesheng. Cit. en Chengyang Li, “The Confucian Ideal of Harmony”, op. cit., p. 587.

誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。¹⁴

La autenticidad es el *dao* del Cielo. Practicarla es el hombre. La autenticidad es alcanzar el equilibrio sin esfuerzo, obtener sin reflexionar y perseguir naturalmente la vía del justo medio: éste es el sabio. El que elige el bien y lo persigue asiduamente practica la autenticidad.

El equilibrio y la justicia no son sólo las leyes que rigen la realidad del mundo, de la sociedad, además corresponden a un orden por “encima de las formas” (形而上), un estado superior, divino; por eso, Confucio pone los *li* 禮 (normas rituales) como modelos éticos y prácticos conformes con el cosmos, como proceso espontáneo de la naturaleza. De esta manera se establece una relación directa entre el hombre y el cosmos, entre macrocosmos y microcosmos, y todos pueden encontrar la correcta colocación en la sociedad.

La idea de armonía en el pensamiento de Zhang Zai

Zhang Zai es probablemente el filósofo que más insiste en el concepto de armonía al colocarlo en el centro de sus especulaciones cosmológicas, ontológicas, éticas y sociales. Su obra más importante, el *Zhengmeng* 正蒙,¹⁵ de hecho introduce inmediatamente la idea de armonía suprema, *taihe* 太和:

¹⁴ Véase *Zhongyong* 22. Guoxuan Wang, *Daxue Zhongyong yizhu*, Beijing, Zhonghua shuju, 2007, p. 105.

¹⁵ El *Zhengmeng* representa la culminación del viaje intelectual de Zhang Zai finalizado un año antes de su muerte y realizado después de haber vivido siete años como ermitaño. Dicha obra apareció originalmente como una colección de notas, que posteriormente fue organizada en diecisiete capítulos por uno de sus discípulos, Su Bing 苏炳. El tratado mezcla especulaciones de diversos tipos, que van desde la cosmología a la epistemología y la ontología, pero sin una división marcada; en pocas palabras, la obra refleja perfectamente la visión holística de Zhang. A lo largo de la historia, han sido varios los comentaristas del *Zhengmeng*. Los primeros comentarios fueron redactados por Zhuxi 朱熹 (1130-1200), *Zhengmeng jie* 正蒙解 y Liuji 刘玘 (1115-1197), *Zhengmeng Huigao* 正蒙會稿; en la época Ming 明, la obra fue comentada por Gao Xuelong 高学龙 (1573-1620) y Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692); durante la dinastía Qing 清, por Li Guangdi 李光地 (1642-1718), Ran Jinzu 冉觐祖 (1638-1719), Wangzhi 王植 y Zhang Boxing 张伯行 (1651-1725); sin embargo, de entre todos estos comentarios, el de Wang Fuzhi parece ser el más exacto y preciso, el que captura la idea de Zhang de una forma más ortodoxa.

太和所谓道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生綱縕、相盪、勝負、屈伸之始。¹⁶

La armonía suprema se denomina *dao*, que abraza (o contiene) la naturaleza de flotar y hundirse, de ascender y de descender, del movimiento, de la quietud y de la recíproca interacción. Aquí tienen su origen la fusión, la interacción, el éxito y el fracaso, la contracción y la expansión.

Taihe no es un neologismo, sino un préstamo del *Yijing* que el filósofo Song 宋 adapta y desarrolla. El comentario *Tuanzhuan* 彖轉 del hexagrama *qian* 乾 explica:

乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。¹⁷

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.

Aquí la armonía se considera como el ideal más alto, el estado de transformaciones universales que, para el hombre, regla y permite la prosperidad en y del mundo.

Zhang Zai desarrolla esta idea del *Clásico de los cambios* al comparar *taihe* y *dao*; *dao* no sólo en el sentido de proceso de mutación universal (*tiandao* 天道), sino también como máximo ideal ético del hombre (*rendao* 人道). En eso se contienen las oposiciones de las disposiciones naturales, *xing* 性 (*la naturaleza de flotar y hundirse, de ascender y de descender, del movimiento, de la quietud y de la recíproca interacción*); y el inicio de las competiciones —relaciones entre los opuestos— (*origen de la fusión, la interacción, el éxito y el fracaso, la contracción y la expansión*).¹⁸

El *taihe* no es más que la armonía de todos los movimientos o cambios del proceso universal. A través de la identificación de la armonía con el *dao*, Zhang Zai destaca el aspecto dinámico fundamental en el *taihe*. El *dao*, dice el *Xici* 繫詞, es un

¹⁶ Zai Zhang, *Zhang Zai ji*, op. cit., p. 7.

¹⁷ Véase *Zhouyi*, *Tuanzhuan*, hexagrama *qian*. Bi Wang, Gengbo Han y Yingda Kong, *Zhouyi zhengyi*, op. cit., p. 15.

¹⁸ Sobre el idea de las calidades de *xing* como opuestos y de las de *shi* como conflictos, véase la posición de Fen youlan. Cit. en Yali Yang, “‘Taihe suowei Dao’ yu ‘chou bi he er jie’”, *Zhonggong Zhejiang shengwei dangxiao xuebao*, vol. 5, 2007, pp. 122-124.

yin 陰 y un yang 陽 (一陰一陽之謂道);¹⁹ en otros términos, el *dao* se forma por los dos elementos constitutivos en eterna contraposición del *qi* 氣²⁰ único.

El *qi* es el único y verdadero elemento del universo; contiene en sí las dos capacidades (o constituyentes) que permiten las agregaciones en la forma y las dispersiones en la no forma:

一物兩體，氣也；一故神，兩在故不測。兩故化，推行於一。此天之所以參也。²¹

Aquel que es uno con dos sustancias es el *qi*; como es uno, es espíritu; como es dos, es inherente e insondable. El dos es la causa de las mutaciones que se producen en la unidad; por ello, el porqué del Cielo es la trinidad.

氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形。²²

El *qi*, agregándose, asume forma y se hace perceptible a los sentidos humanos; dispersándose pierde su observabilidad.

Para expresar el aspecto dinámico de la armonía, Zhang utiliza metáforas ya empleadas por otros filósofos. Un ejemplo es el caballo salvaje (yema 野馬) de Zhuangzi 庄子 (369-286) que indica el trabajo incansable y omnicompreensivo del *qi*.

野馬也、塵埃也、生物之以息相吹也。²³

Son caballos salvajes, polvaredas y animales que mutuamente se lanzan su aliento.

El *taihe* no sería lo mismo si no indicara este movimiento permanente que no conoce descanso:

¹⁹ Véase *Zhouyi*, Xici 1. Bi Wang, Gengbo Han y Yingda Kong, *Zhouyi zhengyi*, op. cit., p. 250.

²⁰ Para profundizar en la concepción de *qi* en Zhang Zai, véase Ira Kasoff, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1984; Jacques Gernet, *La Raison des choses : Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619- 1692)*, Paris, Gallimard, 2005; Jung-Yeup Kim, "Zhang Zai's Philosophy of Qi: A Practical Understanding", tesis de doctorado, Hawaii University, 2008.

²¹ Zai Zhang, *Zhang Zai ji*, op. cit., *Zhengmeng*, "Canliang pian", p. 10.

²² *Idem*.

²³ *Zhuangzi*, neipian xiaoyaoyou, trad. Carmelo Elorduy, en *Chuang-Tzu*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1972, p. 159.

不如野馬、網緼，不足謂之太和。²⁴

Si no fuera movimiento (energía errante) y relación pura, no se podrían llamar armonía suprema.

A pesar de la importancia que el término *taihe* asume en su pensamiento, Zhang lo utiliza con parsimonia y prefiere más el de *taixu* 太虛, vacío supremo.

Taixu es un término del vocabulario daoísta, más específicamente usado por Zhuangzi para indicar el infinito universo lleno de *qi*:

若是者，外不觀乎宇宙，內不知乎太初，是以不過乎崑崙，不遊乎太虛。²⁵

En el exterior no se logra una visión del universo, y en el interior no se llega a conocer el primer principio. Con esto no se remonta más arriba que la montaña Kunlun, no se pasea por el gran vacío.

Otra influencia en el desarrollo de este concepto parece venir de *wuji er taiji* 無極而太極, que Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073) menciona en su *Taiji Tushuo* 太極圖說:

太極動而生陽，動極而靜。靜而生陰，陰極復動。

¡Sin culmen pero [o y luego] culminación suprema! La culminación suprema con el movimiento origina el *yang*, la culminación del movimiento se convierte en quietud, en la quietud se origina el *yin*, la quietud en su apogeo regresa al movimiento.²⁶

Ambos, *wuji* y *taiji*, indican lo que Zhuxi llamará el primer principio (*li* 理), fuente del movimiento, y de los cambios. Pero con el primero (*wuji*) se acentúa su carácter ilimitado, su esencia sin confines capaz de extenderse a todas las cosas;²⁷ con

²⁴ Zai Zhang, *Zhang Zai ji*, op. cit., *Zhengmeng*, "Taihe pian", p. 7.

²⁵ Zhuangzi, *waipian zhibeiyou*, trad. Carmelo Elorduy, en *Chuang-Tzu*, op. cit., p. 5.

²⁶ *Taiji Tushuo*, trad. Anne Cheng, en *Storia del pensiero cinese*, Torino, Einaudi, 2000, p. 464.

²⁷ *Wuji* es un concepto que Zhou Dunyi desarrolla a partir de Laozi 老子. En el capítulo xxviii del *Dao Dejing* se afirma: quien sabe ser masculino y se atiene a lo femenino es un cauce del mundo, siendo cauce del mundo la virtud no lo abandona,

el segundo (*taiji*) se subraya el valor ontológico, es decir ser fuente de la existencia de las cosas.

Zhang Zai, al entender el *xu* supremo en el sentido de armonía productiva de *qi*, quiere destacar la capacidad ilimitada de asumir todas las formas.

天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄。氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常。²⁸

Aunque el *qi* universal (Cielo-Tierra) se agregue y se disperse, se rechace y se atraiga en cien vías diferentes, como primer principio se conforma²⁹ sin error.³⁰ El *qi* constituyente se dispersa y penetra en la no forma, y luego vuelve a obtener su sustancia, se agrega y asume imágenes y formas sin abandonar nunca su carácter constante.

Con el concepto de vacío, Zhang puede construir su crítica a las doctrinas por él denominadas “absurdas” (la budista y la daoísta) que lucha en el mismo campo. Zhang critica el vacío en el sentido budista, porque es un vacío absoluto, ontológicamente superior, por encima y separado de la realidad; en este sentido, la experiencia última que el hombre puede alcanzar es inevitablemente trascendente y aspira a extinguir lo real. Para los budistas, el vacío constituye un reino independiente, superior al mundo fenoménico y, por lo tanto, del mismo *qi*. Esto, por la idea fundamentalmente confuciana y fuertemente relacionada con el rol social del hombre de Zhang Zai, no puede ser más que una teoría absurda, y además es la causa primera del decaimiento del imperio.

Xu es pura capacidad de resonancia (*gan* 感),³¹ es el lleno sin limitaciones y en constante movimiento. Es la continua

y retorna a ser un niño. Quien sabe de ser cándido pero se atiene a la oscuridad se convierte en el modelo del mundo. Siendo el modelo del mundo la virtud no se aleja nunca de él y retorna al infinito (vacío supremo). Trad. Fausto Tomassini, *Tao, i grandi testi antichi*, Torino, Utet, 1997, p. 97.

²⁸ Zai Zhang, *Zhang Zai ji*, op. cit., *Zhengmeng*, “Taihe pian”, p. 7.

²⁹ *Shun* 順 es un concepto fundamental utilizado a menudo en el tratado. El término indica la aptitud del *qi* de la Tierra (*yin*) a conformarse, a seguir y no impedir los cambios; su opuesto es *jian* 健, la firmeza y la solidez del Cielo (*yang*).

³⁰ *Wu wang* 无妄 (o *buwang* 不妄) es el hexagrama xxv del *Yijing*, indica la verdad y la lealtad.

³¹ Sobre la traducción de *gan* como resonancia, véase Jung-Yeup Kim, “Zhang Zai’s Philosophy of Qi”, op. cit.

capacidad de relación armónica interior con lo manifestado (*ming* 明).³² Las formas están estrechamente e indisolublemente conectadas con su capacidad de relacionarse con el mundo; y esta capacidad, inherente al espíritu (*shen* 神),³³ es posible gracias a la unidad dinámica que subyace tras el fondo de las cosas. Todo es *qi* en movimiento y no podría ser de otra manera.

太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。³⁴

El vacío supremo no puede existir sin *qi*; el *qi* no puede no agregarse y constituir los diez mil seres; los diez mil seres no pueden no dispersarse y retornar al vacío supremo.

La verdadera armonía no puede existir en la identidad, sino que se necesita una relación equilibrada entre los elementos en contraposiciones. Estos elementos son el *yin* y el *yang*, es decir los dos constituyentes o, en otros términos, las capacidades que residen y luchan en la unidad armónica e ilimitada. Es el “uno con dos sustancias” (*yiwu liangti* 一物兩體) que no sólo indica la unidad, la relación entre las cosas, sino también y sobre todo la dualidad. En el tratado, el filósofo parece destacar más la segunda acepción (la dualidad) que la primera; de hecho, más de una vez subraya la necesidad del conflicto, de la contraposición: si no estuviera el conflicto no habría nada, tampoco la unidad.³⁵

感而後有通，不有兩則無一。³⁶

Después del impulso relacional hay la comunicación, sin el dos no habría el uno.

³² Manifesto, *ming*; opuesto a latente, *you* 幽.

³³ Sobre el concepto de espíritu y espiritualidad en Zhang Zai, véase Stephane Feuillas, “L'accès à l'âme du monde. Définitions et approches à partir de l'oeuvre de Zhang Zai (1020-1078)”, *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, núm. 29, 2007, pp. 121-150.

³⁴ Zai Zhang, *Zhang Zai ji*, op. cit., *Zhengmeng*, “Taihe pian”, p. 7.

³⁵ Es interesante notar cómo en su comentario a la obra, Wang Fuzhi destaca la unidad más que la dualidad. Para profundizar en este tema, véase Shilin Xiang, *Zhang Zai, Wang Fuzhi de “baobe taihe” shuoyi*, Beijing, Zhongguo zhhexueshi, 2008.

³⁶ Zai Zhang, *Zhang Zai ji*, op. cit., *Zhengmeng*, “Taihe pian”, p. 9.

兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。³⁷

Si no hubiera opuestos, no se podría ver la unidad; si no se viera la unidad, sus acciones serían detenidas. Los dos aspectos constitutivos son el vacío y lo lleno, el movimiento y la quietud, la agregación y la dispersión, lo límpido y lo turbio, pero en realidad no son más de uno.

Un punto clave de la filosofía armónica de Hengqu 橫渠³⁸ es la necesidad de la resolución de cualquier conflicto, el movimiento de regreso (*fan* 反) que las contraposiciones, o más bien los opuestos, deben cumplir hacia la unidad primordial. Esta concepción, como se puede entender, se origina en su sistema cosmológico donde el ciclo de evolución e involución³⁹ de las cosas es constante, hasta llegar también al mundo humano. Como el *qi* no puede no dispersarse y volver hacia el vacío supremo (萬物不能不散 而為太虛), así todos los conflictos que surgen en la sociedad deben resolverse en la armonía.

氣本之虛則湛無形，感而生則聚而有象。有象斯有對，對必反其為；有反斯有仇，仇必和而解。⁴⁰

El vacío es el origen del *qi*, que es puro y sin forma; de la interacción se llega a la producción; de la agregación se forman las imágenes. Como existen las imágenes, existen los opuestos; los opuestos para existir necesitan del contrario, el contrario necesita del conflicto, el conflicto requiere disolverse en la armonía.

Para una sociedad dinámica, en acuerdo permanente con el proceso de mutación del cosmos, las contradicciones deben inevitablemente existir y subsistir. Las contradicciones, sin embargo, necesitan de una resolución; una resolución que no se acaba con el estancamiento, sino con la momentánea quietud del movimiento. Es importante entender el concepto de quietud: la quietud en Zhang Zai no es quietud absoluta, sino relativa al movimiento constante que representa el proceso de

³⁷ *Idem.*

³⁸ Otro apellido de Zhang Zai.

³⁹ Evolución como movimiento del sin forma hacia la forma; involución como movimiento de regreso hacia el sin forma.

⁴⁰ Zai Zhang, *Zhang Zai ji*, op. cit., *Zhengmeng*, "Taihe pian", p. 10.

la naturaleza. Este movimiento contiene la alternancia de los dos opuestos (*yin* y *yang*, quietud y movimiento, etcétera). La armonía, en el sentido de resolución de conflictos, difiere considerablemente de la unidad momentánea de los opuestos en el pensamiento dialéctico marxista;⁴¹ la unidad armónica de Zhang no es relativa y temporal, sino absoluta y permanente. Se puede describir como el sustrato que se une con todo; como la capacidad relacional que tienen todas las cosas.

¿Cómo puede el sabio alcanzar esta armonía dinámica en la sociedad?

Es decir, ¿cómo se pueden cumplir prácticamente las resoluciones de todos los conflictos, del equilibrio armónico en una sociedad considerablemente desigual y constantemente amenazada por guerras y caos?

Zhang Zai, al tratar de resolver estos problemas a través de la praxis, se adhiere plenamente a los valores y métodos confucianos, pero sin olvidar sus especulaciones cosmológicas. El hombre tiene un papel activo, es el protagonista que ordena la sociedad a imagen y semejanza del cosmos. Conocedor profundo del *Daxue* 大學, Zhang sigue los dictados que describen el camino para alcanzar la armonía. En primer lugar, el sabio se ordena a sí mismo a través de la autocultivación (*xiushen* 修身), luego continúa renovando a los otros (*qinmin* 親民), ordena su familia (*qijia* 齊家), y finalmente gobierna el imperio (*zhiguo* 治國).⁴² Para llevar a cabo esta ardua tarea, el sabio debe residir en el equilibrio y la moderación. Los sentimientos y las emociones que habitan en su mente necesitan una perfecta armonía (*xinhe*

⁴¹ Feng Youlan, en *History of Chinese Philosophy*, compara el pensamiento dialéctico marxista con la idea de armonía de Zhang Zai. La diferencia sustancial es que la teoría dialéctica ve los conflictos como absolutos, y la unidad como relativa; al contrario, la armonía de Zhang no es momentánea, relativa al conflicto, sino que es la condición donde se desarrollan los opuestos. Cit. en Yali Yang, “‘Taihe suowei Dao’ yu ‘chou bi he er jie’”, *op. cit.*, p. 123.

⁴² El tema principal del *Daxue* es la búsqueda del conocimiento y, en consecuencia, de la armonía y de la paz en el mundo. La idea base es la unión entre el *dao* del Cielo y el del hombre. Y gracias a esta unión, el hombre puede alcanzar la paz de la sociedad al pasar por el cultivo de la mente. El camino del santo empieza a partir de la investigación de las cosas (*gewu* 格物), así puede autenticar las ideas (*chengyi* 誠意), rectificar la mente (*zhengxin* 正心) y cultivar su propia persona (*xiushen*). Desde el autocultivo luego se desplaza al exterior, a través de ordenar la familia (*qijia*) y de administrar el país (*zhiguo*). Sólo de esta manera el mundo estará en paz (*tianxia ping* 天下平).

心和). Como el Cielo es sinónimo de equilibrio y justicia, el hombre superior es así capaz de recrear este tipo de estabilidad en la mente, único órgano que tiene la capacidad de reconocer el *qi* puro; en otros términos, la capacidad de resonancia y de relación con el exterior.

Zhang desarrolla esta idea a partir del *Zhongyong* 中庸:

喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。⁴³

Antes de que placer, ira, tristeza y alegría se manifiesten, están en equilibrio. Cuando se manifiestan, sin sobrepasar la justa medida, es la armonía. El equilibrio es el gran fundamento del mundo, la armonía es el *dao* donde él avanza. Cuando equilibrio y armonía lleguen a su máxima extensión, el Cielo y la Tierra encuentran sus sitios, y los diez mil seres, sus recursos.

Como equilibrio y armonía son, respectivamente, el origen y el *modus operandi* del mundo, equilibrar y armonizar la mente se convierte en la tarea principal del hombre superior: sólo de este modo puede ser el ejemplo y beneficiar a todos los seres; sólo de esta manera puede reflejar su origen de puro *qi*.

Como es comunicación pura, producto del cosmos, la naturaleza humana no puede no ser esencialmente buena, porque esto es lo que el Cielo dona a los seres. Pero el hombre no tiene sólo el *qi* puro constituyente del Cielo y la capacidad relacional común a todos los seres;⁴⁴ el hombre tiene también un *qi* turbio, un *qi* individual atrapado por las formas, obstáculo imponente en la comunicación entre el hombre y su “verdadera naturaleza”. A partir de este obstáculo, que impide las relaciones, y que es la fuente de todas las individualidades, surge el egoísmo que da lugar al mal.

⁴³ Véase *Zhongyong* 1. Guoxuan Wang, *Daxue Zhongyong yizhu*, *op cit.*, p. 46.

⁴⁴ El pensamiento necesariamente humanista de Zhang 张 no puede no seguir la idea menciana de la bondad sustancial del ser humano; de hecho, después de que el budismo y el daoísmo desarraigaron toda la certidumbre sobre la naturaleza y la función del hombre en el mundo, los confucianos debían devolver al hombre el papel de ser central en el universo, es decir, el protagonista del proceso natural. Sobre la idea de naturaleza humana en el pensamiento de Zhang Zai, véase Kasoff, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, *op. cit.*

En general ser generoso o mezquino depende del *qi* que uno posee, del *qi* que el individuo recibe cuando las diez mil cosas se separan y se diferencian.⁴⁵

El hombre, a diferencia de otros seres, es el único que tiene las facultades de descubrir este enlace, es decir, de regresar, en perfecto equilibrio con el proceso. Esto gracias a la mente, la mente que, a través de su extensión, se pone en contacto con la parte pura del ser humano.

由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。⁴⁶

Del vacío supremo se obtiene el nombre del cielo; de las mutaciones del *qi*, y del *dao*. La unión del vacío y del *qi* toma el nombre de naturaleza original; la unión de la naturaleza original con la comprensión y la percepción se denomina mente.

En el estado de perfecta armonía interior y exterior, el sabio es pura comunicación y relación, pura capacidad de resonancia hacia las cosas.

心和則氣和，心正則氣正。⁴⁷

La mente se armoniza y el *qi* hace lo mismo; la mente se corrige y el *qi* la sigue.

情未必为恶，哀乐喜怒发而皆中节谓之和，不中节则为恶。⁴⁸

Las emociones no conducen necesariamente al mal; cuando ira, alegría, placer y tristeza se manifiestan, sin sobrepasar la justa medida, es la armonía. Sin equilibrio y moderación surge el mal.

La desarmonía, los excesos de las emociones, conducirían al caos, al mal. La armonía suprema se convierte en el estándar ético más alto, expresión de la pureza y de la comunicabilidad del Cielo.

⁴⁵ Cit. en *ibid.*, p. 73.

⁴⁶ Zai Zhang, *Zhang Zai ji*, op. cit., *Zhengmeng*, “Taihe pian”, p. 9.

⁴⁷ Zai Zhang, *Zhang Zai ji*, op. cit., *Jingxue liku*, “Qizhi”, p. 265.

⁴⁸ Zai Zhang, *Zhang Zai ji*, op. cit., “Zhangzi yulu”, p. 323.

El sabio puede llegar hasta este estado, gracias al pleno cumplimiento de las normas rituales que muestran la rectitud y la justicia de las acciones humanas. Las normas permiten al hombre la extensión de su propia virtud moral y de su sentimiento de benevolencia sin abandonar nunca el equilibrio y la rectitud (*zhongzheng* 中正).

學者中道而立，則有位以弘之，無中道而弘，則窮大而失其居，失其居則無地以崇其德。⁴⁹

Los eruditos persiguen el *dao* del equilibrio y, una vez encontrado, se colocan en él. De esta manera, actúan extendiendo la benevolencia [a todo el mundo]. Si la extendieran sin estar en equilibrio, perseguirían lo grande [la gran vía] y perderían su posicionamiento; y perdiendo su posicionamiento nunca llegarían a la sublime excelencia moral [del Cielo].

La función de las normas rituales es la de regular las acciones de acuerdo con las situaciones, con el momento y especialmente con el propio estatus social. Los rituales son el medio para configurar adecuadamente las emociones al permitir la actuación de la capacidad de resonancia (de relación).

禮矯實求稱，或文或質，⁵⁰居物之後而不可常也。⁵¹

Las normas rituales rectifican las situaciones y buscan lo apropiado. A la vez, utilizan el refinamiento y las inclinaciones naturales; por eso, fuera de las relaciones con las cosas pierden su constancia.

Los rituales ayudan a desarrollar respuestas espontáneas a situaciones específicas al minimizar los conflictos internos entre la acción y la razón. Como señala Chow Kai-wing, parece que el conocimiento moral por Zhang Zai es un conocimiento hacia el “cómo actuar” y no el “por qué actuar”.⁵² No es impor-

⁴⁹ Zai Zhang, *Zhang Zai ji*, op. cit., Zhengmeng, “Zhongzheng pian”, p. 27.

⁵⁰ Confucio afirma sobre la relación entre *wen* 文 (educación) y *zhi* 質 (inclinaciones naturales): “Solo la combinación armoniosa de los dos [educación e inclinaciones naturales] genera el hombre superior”. *Lunyun* 6.18, trad. del italiano Tiziana Lippiello, en Confucio, *Dialoghi*, op. cit., p. 61.

⁵¹ Zai Zhang, *Zhang Zai ji*, op. cit., Zhengmeng, “Yueqi pian”, p. 55.

⁵² Cit. en Kai-Wing Chow, “Ritual, Cosmology, and Ontology: Chang Tsai’s Moral Philosophy and Neo-Confucian Ethics”, *Philosophy East and West*, vol. 43, núm. 2, 1993, p. 215.

tante comprender por qué actuar en una situación determinada, así como no es importante la excepción de un suceso específico; lo que es fundamental, para desarrollar un correcto conocimiento y conciencia moral, es actuar siempre de acuerdo con el propio rol y las relaciones sociales. Cada tipo de relaciones requiere una manera de respuesta específica y moral.

Zhang Zai divide los *li* 禮 en dos categorías: la primera son la práctica de ceremonias, del decoro, de etiquetas, etcétera, que no son fijas y cambian con el tiempo. La segunda son los principios generales que rigen la conducta humana. Éstos, como parte de la naturaleza humana, son fijos, inmutables. Los principios pertenecen a la antigüedad; constituyen el *dao* de los reyes antiguos abandonado después de Mengzi 孟子 (372-289 a.n.e.). Los mismos reyes dedujeron estos principios a partir de las modalidades celestes (*tianwen* 天文); de hecho, el proceso natural con su regularidad infalible es, y tiene que ser, el ejemplo y la extensión de las acciones humanas. Las normas constituyen la codificación de las acciones espontáneas de la naturaleza, el medio más importante para armonizar la sociedad.⁵³

Otro método clave de autocultivo y armonización es la música. Ya en Confucio la música tenía un papel muy importante en la educación del hombre superior y constituyó una de las bases para la formación del sabio funcionario. Según las ideas de Confucio, la música, interpretada correctamente, es “expresión de los movimientos del corazón” (樂者，心之動也),⁵⁴ ayuda a vivir en armonía con otros y en el universo, y fortalece la moral al regular las emociones.

樂所以修內也。禮所以修外也。禮樂交錯于中。發形于外。是故其成也懌。恭敬而溫文。⁵⁵

Con la música podemos cultivar el interior; con las normas rituales, el exterior. Normas y música se entrelazan en el interior y toman formas en el exterior; por eso, sus realizaciones producen alegría, respeto y amabilidad.

⁵³ Para una visión más profunda sobre el rol de las normas rituales en Zhang Zai, véase Kasoff, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, op. cit.

⁵⁴ *Liji*, 19. Cit. en Scarpari, *Il confucianesimo...*, op. cit., p. 182.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 183.

Zhang Zai sigue totalmente las ideas del maestro al dar a la música un papel fundamental: como movimiento del corazón tiene el poder de armonizar y equilibrar el *qi*.

古樂所以養人德性中和之氣。⁵⁶

La música antigua cultiva las disposiciones naturales y la excelencia moral humana a través del equilibrio y la armonía del *qi*.

Porque:

聲音之道，與天地同和，與政通。⁵⁷

El *dao* del sonido se armoniza y conforma con el universo, reflejándose [comunicando] en la sociedad.

Pero la música, como poder de armonización, necesita ser moderada, no puede transmitir los excesos de las emociones. Zhang Zai, de hecho, evalúa la música moderada (*zhongsheng* 中声), de épocas antiguas, la música que estaba de acuerdo con la naturaleza. Zhang rechaza la música contemporánea porque es similar a la *zhengwei* 鄭衛, culpable de ser demasiado melindrosa y agitar las emociones.⁵⁸

今之琴亦不遠鄭衛，古音必不如是。古音只是長言，聲依於永，於聲之轉處過，得聲和婉。⁵⁹

La música actual no está lejos de la *zhengwei*; de otra forma, la antigua es completamente diferente. La música antigua, de hecho, se compone de sonidos extendidos que se sostienen mucho tiempo, de movimientos y pausas, de sonidos armónicos y amables.

⁵⁶ Zai Zhang, *Zhang Zai ji*, op. cit., *Jingxue liku*, "Liyue pian", cit. en Xuezhi Liu, *Zhang Zai "he" lun tanwei*, Shaanxi shifan daxue zhexuexi, 2008, p. 49.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Para profundizar en el papel de la música en la sociedad china, véase François Picard y Enzo Restagno, *La musica cinese: le tradizioni e il linguaggio contemporaneo*, Torino, E.D.T., 1998; T. C. Lai y Robert Mok, *Jade Flute: The Story of Chinese Music*, Nueva York, Schocken Books, 1985; Fritz A. Kuttner, *The Archeology of Music in Ancient China: 2000 Years of Acoustical Experimentation 1400 B.C.-A.D. 750*, Nueva York, Paragon House, 1989.

⁵⁹ Zai Zhang, *Zhang Zai ji*, op. cit., *Jingxue liku*, "Liyue", p. 263.

Conclusiones

Como hemos visto, Zhang Zai pone en la base de sus especulaciones cosmológicas, éticas y sociales, el concepto de armonía. La armonía como estado de pura comunicación del cosmos, la armonía como principal valor ético, y la armonía como equilibrio completo; un equilibrio que el hombre desarrolla y alcanza a través de las correctas y adecuadas relaciones sociales. Zhang desarrolla su teoría a partir de tres fuentes que pertenecen a la tradición confuciana. La primera es el *Yijing*. Del *Clásico de los cambios* retoma el término de armonía suprema, que pone como base de su sistema cosmológico. El *taibe*, que en el *Xici* era el estado ideal desde el cual los seres recibían los beneficios, asume en el filósofo Song un sentido más amplio. La armonía está presente en todos los seres, es la capacidad de relacionarse, moverse y mutar; constituye la correspondencia de los dos opuestos, razón por la cual todo se transforma.

La segunda fuente es el *Zhongyong*. A partir del *Zhongyong*, Zhang desarrolla la idea de armonía, como armonía de las emociones; es decir, el estado de equilibrio y corrección que el sabio puede alcanzar en sí mismo. Es el estado donde ya no existen los excesos del placer, de la ira, del dolor y de la alegría. La mente es la parte humana que tiene esta capacidad, la capacidad de remontar hasta la verdadera naturaleza gracias a su propiedad intuitiva y de conectarse con las cosas. A través de la extensión de la mente (*jinxin* 盡心), el hombre toma conciencia de esta capacidad relacional que es parte de su naturaleza. Extender la mente, conocer la propia naturaleza y conocer el Cielo (*jinxin* 盡心、*zhixing* 知性、*zhitian* 知天), son las doctrinas de Mencio que constituyen la otra importante fuente para las teorías ontológicas, epistemológicas y éticas de Zhang Zai.

El hombre, a través de la mente, puede comprender su verdadera posición en el cosmos y en la sociedad; conociendo su naturaleza, puede así ser capaz de hacer inteligibles los lazos que lo relacionan con los otros. La armonía, como estado de pura capacidad de resonancia, no puede constituir la base para el diálogo correcto entre los elementos que componen el universo y el mundo humano.

En conclusión, el capítulo del *Zhengmeng* que resume e ilustra totalmente la concepción armónica del filósofo Song, a partir de la acepción cosmológica, ontológica, ética y social, es el xvii: el *ximing* 西銘 (inscripción del oeste), que a continuación muestro en mi traducción personal.⁶⁰

乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼（吾）幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾、惛独鰥寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之，子之翼也；乐且不忧，纯乎孝者也。违曰悖德，害仁曰贼；济恶者不才，其践形，唯肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。恶旨酒，崇伯子之顾养；育英才，颖封人之锡类。不弛劳而底豫，舜其功也；无所逃而待烹，申生其恭也。体其受而归全者，参乎！勇于从而顺令者，伯奇也。富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉女于成也。存，吾顺事，没，吾宁也。⁶¹

Qian es mi padre, *kun* es mi madre. Y yo, ser insignificante, encuentro mi lugar en medio de ambos. Lo que llena el universo es mi constitución; aquello que la dirige son mis disposiciones naturales. Todos los hombres son mis hermanos, y todas las cosas son mis compañeras. El gran emperador es el hijo mayor de mis padres, los grandes oficiales son sus servidores. Respetad a los antiguos para tratar a los mayores como es debido; amad a huérfanos y débiles, para tratar a los jóvenes como es debido. El poder moral del sabio es conforme al del Cielo, el hombre virtuoso es el más excelente [entre los hombres]. Todos los ancianos, los enfermos, los deformes, los mutilados, los que no tienen hermanos, hermanas, esposos y esposas, todos los que en el mundo están en peligro y no tienen nadie para preguntar, son mis hermanos. Cuidar de ellos en estos tiempos es el deber de un hijo; lo que está alegre y sin ansiedad refleja la piedad filial en su pura expresión. El que actúa en contra, viola la excelencia moral [que es del Cielo]; el que daña la benevolencia humana es un ladrón; quien ayuda al mal no tiene capacidad [moral]. Pero quien practica sus virtudes y cumple su forma será similar a él [al Cielo].

⁶⁰ Dos pasaje del último capítulo del *Zhengmeng*, que Zhang Zai había inscrito en las paredes este y oeste de su estudio, fueron bautizados “inscripción del este” e “inscripción del oeste” por su sobrino Cheng Yi, que consideraba ésta como una “visión nunca alcanzada desde Mencio”. Cit. en Cheng, *Storia del pensiero cinese*, op. cit., p. 402. Para traducciones alternativas en inglés, véase Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1969, pp. 497-498; Siuchi Huang, “The Moral Point of View of Chang Tsai”, *Philosophy East and West*, vol. 21, núm. 2, 1971, pp. 143-145.

⁶¹ Zai Zhang, *Zhang Zai ji*, op. cit., *Zhengmeng*, “Qiancheng pianshang”, p. 62.

El que conoce las transformaciones se pondrá de acuerdo con los eventos; el que entiende profundamente el espíritu, llevará a cabo su voluntad.

No actúes de manera indebida en las esquinas de la casa; de esta manera, no serás deshonrado.⁶² Preserva tu mente y alimenta tu verdadera naturaleza sin nunca relajarte.

El hijo de Chong Bo,⁶³ a pesar de no amar el vino excelente, fue capaz de apoyar y proteger a sus padres. El guardián Ying Fenren⁶⁴ creyó y educó a los jóvenes y extendió el amor filial hacia todos. El éxito de Shun⁶⁵ fue traer la felicidad a través de esfuerzos continuos; el respeto de Shen Sheng⁶⁶ fue el de esperar su castigo sin intentar escapar. Can⁶⁷ recibió el cuerpo y se lo devolvió intacto; Bo Qi⁶⁸ obedeció las órdenes de su padre con coraje.

Bienestar, honor, prosperidad y suerte enriquecen mi vida; pobreza, humillación y dolor conducen a su realización. En vida seguiré y serviré; muerto, descansaré en paz. ♦

Dirección institucional del autor:

Universitat Pompeu Fabra

Plaça de la Mercè, 10-12

08002 Barcelona, España

✉ *filippocostantini@yahoo.it*

Bibliografía

CHAN, Wing-Tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1969.

CHEN, Shantian, *Chinese Dialectics: From Yijing to Marxism*, Lanham, Lexington Books, 2005.

CHENG, Anne, *Storia del pensiero cinese*, Torino, Einaudi, 2000.

CHOW, Kai-Wing, "Ritual, Cosmology, and Ontology: Chang Tsai's

⁶² Véase *Shijing* 256. Cit. en Siuchi Huang, "The Moral Point of View of Chang Tsai", *op. cit.*, p. 144.

⁶³ Chong Bo, otro apellido para el Gran Yu (2205-2197 a.n.e.¿?), legendario fundador de la dinastía Xia (2205-1766 a.n.e.¿?).

⁶⁴ Para profundizar en la historia del guardián Ying como el ejemplo máximo de piedad filial. Cit. en *idem*.

⁶⁵ Uno de los legendarios emperadores míticos de la antigüedad.

⁶⁶ Shen se suicidó porque fue injustamente acusado por la suegra de un crimen. Cit. en *ibid.*, p. 145.

⁶⁷ Can fue uno de los discípulos predilectos de Confucio.

⁶⁸ Yin Boqi, héroe del siglo IX a.n.e. Cit. en *idem*.

- Moral Philosophy and Neo-Confucian Ethics”, *Philosophy East and West*, vol. 43, núm. 2, 1993, pp. 201-228.
- CONFUCIO, *Dialoghi*, trad. al cuidado de Tiziana Lippiello, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2006.
- ELORDUY, Carmelo, *Chuang-Tzu*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1972.
- FEUILLAS, Stephane, “L’accès à l’âme du monde. Définitions et approches à partir de l’oeuvre de Zhang Zai (1020-1078)”, *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, núm. 29, 2007, pp. 121-150.
- GERNET, Jacques, *La Raison des choses : Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, París, Gallimard, 2005.
- HUANG, Siuchi, “The Moral Point of View of Chang Tsai”, *Philosophy East and West*, vol. 21, núm. 2, 1971, pp. 141-156.
- HUANG, Siuchi, “Chang Tsai’s Concept of Ch’i”, *Philosophy East and West*, vol. 18, núm. 4, 1968, pp. 247-260.
- KASOFF, Ira, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1984.
- KIM, Jung-Yeup, “Zhang Zai’s Philosophy of Qi: A Practical Understanding”, tesis de doctorado, Hawaii University, 2008.
- KUTTNER, Fritz A., *The Archeology of Music in Ancient China: 2000 Years of Acoustical Experimentation 1400 B.C.-A.D. 750*, Nueva York, Paragon House, 1989.
- LAI, T. C. y Robert Mok, *Jade Flute: The Story of Chinese Music*, Nueva York, Schocken Books, 1985.
- LI, Chengyang, “The Confucian Ideal of Harmony”, *Philosophy East and West*, vol. 56, núm. 4, 2006, pp. 583-603.
- LIU, Xuezhi 刘学智, *Zhang Zai “he” lun tanwei* 张载 “和” 论探微, Xi’an, Shaanxi shifan daxue zhexuexi 陕西师范大学哲学系, 2008.
- MAO, Zedong, “Sulla dittatura democratica popolare”, en *Opere scelte*, Beijing, Casa Editrice in Lingue Estere, vol. IV, 1975.
- PICARD, François y Enzo Restagno, *La musica cinese: le tradizioni e il linguaggio contemporaneo*, Torino, E.D.T., 1998.
- SACHS, Curt, *La musica nel mondo antico*, Milán, Rusconi Libri, 1992.
- SCARPARI, Maurizio, *Il confucianesimo. I fondamenti e I testi*, Torino, Einaudi, 2010.
- TOMASSINI, Fausto, *Tao, i grandi testi antichi*, Torino, Utet, 1997.
- WANG, Bi 王弼, Gengbo Han 韩庚伯 y Yingda Kong 孔颖达, *Zhouyi zhengyi* 周易正义, Beijing, Zhongguo zhigong chubanshe 中国致公出版社, 2009.
- WANG, Guoxuan 王国轩, *Daxue Zhongyong yizhu* 大学中庸译注, Beijing, Zhonghuashuju 中华书局, 2007.

- XIANG, Shilin 向世陵, *Zhang Zai, Wang Fuzhi de "baohe taihe" shuoyi* 张载、王夫之的“保合太和”说议, Beijing, Zhongguo zhexueshi 中国哲学史, 2008.
- YANG, Yali 杨亚利, “‘Taihe suowei Dao’ yu ‘chou bi he er jie’” “‘太和所谓道’与‘仇必和而解’”, *Zhonggong Zhejiang shengwei dangxiao xuebao*, vol. 5 中共浙江省委党校学报第5期, 2007.
- ZHANG, Zai 张载, *Zhang Zai ji* 张载集, Beijing, Zhonghua shuju 中华书局 北京, 1978.