

TRADUCCIÓN

<https://doi.org/10.24201/ea.v61i1.e3152>

Rectificar la estupidez y Corregir la ignorancia: las inscripciones del Oeste y del Este de Zhang Zai

Rectifying Stupidity and Correcting Ignorance: The Western and Eastern Inscriptions of Zhang Zai

Traducción directa del chino e introducción de

FILIPPO COSTANTINI

<https://orcid.org/0000-0002-5799-0004>

Università degli Studi di Cagliari,

Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali

(Cagliari, Italia)

filippo.costantini@unica.it

Recepción: 2 de diciembre de 2024 ❖ Aceptación: 13 de marzo de 2025

Publicación: 8 de diciembre de 2025

Resumen: La *Inscripción del Oeste* y la *Inscripción del Este* son dos textos fundamentales que han tenido trayectorias distintas en la historia del pensamiento chino. Mientras que la primera alcanzó gran reconocimiento poco después de la muerte de su autor, la segunda permaneció casi olvidada hasta su redescubrimiento durante la dinastía Ming. No obstante, ambos textos deben entenderse como partes complementarias de un único camino hacia la sabiduría. En esta colaboración, presento la traducción completa al español de estas dos obras breves pero profundas, que encapsulan algunos de los principios metafísicos y éticos clave del sistema filosófico de Zhang Zai.

Palabras clave: filosofía china; cosmología; neo-confucianismo; metafísica; ética

Abstract: The *Western Inscription* and the *Eastern Inscription* are two important texts that have followed distinct trajectories in the history of Chinese thought. While the former gained significant recognition shortly after its author's death, the latter was almost forgotten until its rediscovery during the Ming dynasty. Nevertheless, both texts must be understood as complementary parts of a single path toward wisdom. In this collaboration, I present the complete Spanish translation of these two brief yet profound works, which encapsulate some of the key metaphysical and ethical principles of Zhang Zai's philosophical system.

Keywords: Chinese philosophy; cosmology; neo-Confucianism; metaphysics; ethics

Introducción

A pesar de que Zhang Zai (1020-1077) nunca ha estado en el centro de la atención en la historia de la filosofía china, ni en China ni en Occidente, hallamos frecuentemente huellas de los principios fundamentales de su pensamiento en el desarrollo de la escuela confuciana. De su sistema filosófico, complejo pero completo, se han reciclado a menudo conceptos particulares, como el de armonía suprema (*taihe* 太和) y el de energía vital (*qi* 氣), así como pequeños fragmentos de textos como el *Ximing*, pero sin ofrecer una lectura rigurosa y completa. En China, filósofos destacados como Zhu Xi (1126-1271) y Wang Fuzhi (1619-1692) en un inicio, y más tarde Tang Junyi (1909-1978) y Mou Zongsan (1909-1995), se han inspirado ampliamente en Zhang Zai, en especial en sus planteamientos de corte metafísico.¹ En Occidente, su importancia ha sido a menudo subestimada y sólo ha atraído la atención de pocos estudiosos, como Michael Friedrich, Michael Lackner y Friedrich Reimann (Zhang 1996), Ira E. Kasoff (1984) y, en años recientes, Kim Jung-Yeup (2015) y Brook Ziporyn (2015).

Sin embargo, aún hoy encontramos fragmentos del pensamiento de Zhang Zai, sobre todo en contextos inesperados y alejados de aquellos en los que lo habríamos previsto. Por ejemplo, conceptos como “los seres humanos son hermanos y hermanas, y todas las cosas comparten la misma categoría” (*mingbao wuyu* 民胞物與) y, de manera indirecta, “la continuidad armónica entre el cielo y el ser humano” (*tianren heyi* 天人合一) se citan repetidamente en discursos públicos como referencias culturales fundamentales en las políticas sociales y ecológicas y en las relaciones internacionales.² Aunque descontextualizar conceptos individuales lleva inevitablemente a interpretaciones alejadas de las formulaciones originales, la reinterpretación moderna del pensamiento de Zhang Zai representa un esfuerzo creativo que transmite mensajes fundamentales para abordar algunos de los grandes temas contemporáneos.

En esta colaboración, presento la traducción completa de dos textos breves, pero densos, de Zhang Zai que encapsulan algunos de los fundamentos de su pensamiento: la famosa *Inscripción del Oeste* (*Ximing* 西銘) y la menos conocida *Inscripción del Este* (*Dongming* 東銘). A través de la traducción de estos textos, se busca, en primer lugar, presentar los puntos destacados del sistema filosófico de Zhang Zai; en segundo, ofrecer a quien ya conoce los conceptos

¹ Zhu Xi valoró enormemente a Zhang Zai por su idea original de *qi* y en el *Jinsi lu* 近思錄 lo incluyó en la línea ortodoxa (Daotong 道統) junto con los hermanos Cheng y él mismo. Wang Fuzhi es el autor del comentario más influyente del *Zhengmeng* 正蒙, la obra maestra de Zhang Zai, el *Zhangzi Zhengmeng zhu* 張子正蒙注 (Wang 2000). Tang Junyi y Mou Zongsan son los autores modernos que más recogen el sistema metafísico de Zhang Zai. Para un estudio sobre la influencia de Zhang Zai en los dos filósofos, véase Chan 2011.

² Para ofrecer un ejemplo, en el discurso de apertura en el “Diálogo de alto nivel entre el Partido Comunista de China y los partidos políticos mundiales”, del 1 de diciembre de 2017, Xi Jinping (2017) retomó la teoría *minbao wuyu* de Zhang Zai para indicar la necesidad de armonía y fraternidad entre los pueblos del mundo como camino fundamental hacia la paz.

mencionados un contexto sistemático para comprender el origen de dichas ideas; y, finalmente, brindar al lector hispanohablante la oportunidad de un primer contacto con un filósofo complejo, pero cuya profundidad de pensamiento no tiene nada que envidiar a la de sus más ilustres colegas.

La *Inscripción del Oeste*

La *Inscripción del Oeste* es el escrito más célebre y reconocido de Zhang Zai. Se trata de un texto breve que, en su origen, fue expuesto en la pared occidental de la escuela donde el filósofo se retiró en su vejez. Posteriormente, el texto se incorporó a su obra maestra: el *Zhengmeng*, junto con otro ensayo, la *Inscripción del Este*. Los nombres *Inscripción del Oeste* e *Inscripción del Este* no son los títulos originales, en realidad. Zhang Zai denominó al primero *Rectificar la estupidez* (*Dingwan* 訂頑), y al segundo, *Corregir la ignorancia* (*Bianyu* 砭愚), designaciones que se modificaron más tarde por obra del filósofo Cheng Yi (1033-1107).

A pesar de su brevedad, la *Inscripción del Oeste* se tornó sumamente influyente en las escuelas neoconfucianas y constituyó un auténtico punto de inflexión para el desarrollo de una nueva teoría ética (véase Chan 1963, 498). Los hermanos Cheng, por ejemplo, elogiaron el texto con entusiasmo y lo consideraron la obra más relevante de Zhang Zai (en Kasoff 1984, 143). Debido a su papel central en la evolución de la teoría ética confuciana, el texto ha sido objeto de numerosos comentarios a lo largo de la historia de la filosofía china y generado un conjunto diverso de interpretaciones.

Traducción de la *Inscripción del Oeste*³

Qian es mi padre, Kun, mi madre.⁴ Yo, ser tan pequeño, en ellos me fundo. Lo que permea⁵ el Cielo y la Tierra también forma parte de mi constitución fundamental.⁶ Lo que guía [la mente] del Cielo y de la Tierra es parte de mis disposiciones naturales. Los seres humanos y Yo somos hermanos y hermanas, así que, con todos ellos y con todas las cosas, comparto la misma categoría.⁷ El soberano es el hijo mayor de mis padres; sus ministros son sus servidores. Honra a los ancianos como si fueran tus hermanos mayores. Ama a los huérfanos y a los débiles como si fueran tus

³ Esta traducción se basa en la versión del *Zhengmeng* editada por Lin Lechang (Zhang 2012), que presenta la obra de Zhang Zai junto con sus comentarios más importantes. Una versión sin anotaciones del *Ximing* se publicó en Costantini 2014, 27-28.

⁴ Qian y Kun son los primeros dos hexagramas del *Yijing* 易經 y representan a los dos progenitores cósmicos: Cielo y Tierra.

⁵ Aquí Zhang Zai se refiere a la energía vital *qi*.

⁶ El carácter *ti* 體, “cuerpo”, se entiende aquí como cuerpo cósmico, es decir, como la continuidad entre el cosmos y los seres (*tianren heyi*).

⁷ Uso el término “categoría” (*lei* 類) según los comentarios de Xiong Gangda y Cao Duan, que explican el concepto “nacer de los mismos padres” (*tongbao* 同胞) como “ser de mi misma categoría” (*wei wo tonglei* 為吾同類). En Zhang 2012, 887.

hermanos menores. El sabio es aquel que se armoniza con el poder del Cielo;⁸ el virtuoso [entre los seres humanos] es aquel que sobresale. A todos aquellos que en el mundo son viejos, enfermos, deformes y están solos, ya que no tienen hijos ni compañeros, a todos estos miserables y sin esperanza, ¿cómo puedo no considerarlos mis hermanos? Protegerlos en estos momentos corresponde a la deferencia del hijo; alegrarse sin preocupaciones es la pureza de la piedad filial. Transgredir eso es ponerse en contra del poder [del Cielo]; el que daña la benevolencia se define ladrón, promueve el mal sin tener capacidades.⁹ Cumple la forma [del Cielo], el que a él se asemeja.

Conocer los *Cambios*¹⁰ significa ser capaz de manejar las actividades [del cosmos]. Explorar la dimensión espiritual significa ser capaz de llevar a cabo la voluntad [del Cielo]. Sé digno en los rincones oscuros de la casa actuando sin deshonor;¹¹ preserva la mente [original] alimentando las disposiciones naturales sin relajarte. Odiando el vino excelente, el hijo de Cheng Bo¹² pudo cuidar de sus padres. Hacer crecer a las personas talentosas fue el modelo de Ying Fengren.¹³ Trabajar arduamente aportando felicidad fue el éxito de Yun. Esperar el castigo sin huir, ¿no fue eso la deferencia propia de Shen Sheng? ¿No fue acaso Can, encarnando la piedad filial, quien lo devolvió entero? Y fue Bo Qi el que obedeció las órdenes de su padre con valentía.¹⁴ Abundancia, honor, buena suerte y bienestar enriquecen mi vida. Pobreza, humildad, sufrimiento y dolor me disciplinarán hasta mi realización. En vida, los sirvo obedientemente; en muerte, estaré en paz.

Comentario a la *Inscripción del Oeste*

Uno de los puntos clave del escrito se encuentra en las primeras frases, en las que Zhang Zai representa el cosmos como una única familia. En esta imagen se ejemplifica uno de los pilares del pensamiento metafísico chino, desarrollado inicialmente en el daoísmo y luego explicitado por el pensamiento neoconfuciano. Es la idea de que el ser humano mantiene una continuidad ontológica y una interdependencia con el mundo natural y sobrenatural (*tianren heyi*). Todos compartimos la misma “sustancia” o —según el sistema conceptual de Zhang— la misma y única energía vital (*qi*). De aquí se deriva que, desde una perspectiva moral, la responsabilidad hacia el propio cuerpo debe ir acompañada

⁸ Traduzco de 德 como “poder” en lugar de “virtud” porque el sentido aquí va más allá de una referencia al Cielo como modelo ético. El Cielo por Zhang Zai es también poder de resonancia/atracción, principio base de todos los procesos de transformación.

⁹ Por “capacidades”, *cai* 才, Zhang Zai se refiere a capacidad moral, es decir, ser capaz de distinguir el bien y el mal y actuar acorde con la virtud.

¹⁰ Los *Cambios* es el *Yijing*.

¹¹ Aquí Zhang Zai cita el *Shijing* 詩經, que afirma: “No hagas nada que avergüence a tus padres”. Véase Zhang 2012, 898.

¹² Chong Bo es el Gran Yu, fundador de la dinastía Xia.

¹³ El guardián Ying se reconoce como símbolo histórico de piedad filial.

¹⁴ Shen Sheng, Can y Bo Qi son personajes históricos que representan la moral confuciana en cuanto a piedad filial y justicia. Véase Zhang 2012, 902.

de una responsabilidad hacia el cuerpo social, natural y cósmico. Este concepto no es novedoso en el pensamiento chino, pues ideas similares aparecen en textos como el *Laozi* 老子 (54; para una traducción véase Suárez 1998), el *Daxue* 大學 (parte conclusiva; para una traducción, véase Chang 1963) y otros. La innovación de Zhang Zai radica en introducir esta continuidad en el ámbito familiar para reforzar el vínculo entre cada elemento.¹⁵ Además, es importante señalar que todo el ensayo está escrito en primera persona, lo cual es inusual para un ensayo filosófico. Como ha señalado Patt-Shamir (2012, 224), el uso extensivo de la primera persona no alude al propio Zhang Zai, sino que busca enfatizar que el mensaje de la *Inscripción del Oeste* representa una obligación moral individual. Puesto que la bondad no es otra cosa que afinarse con la armonía cósmica, Zhang Zai pretende describir esta continuidad al vincular a los seres humanos con el cosmos.

En cuanto a la recepción y la interpretación de este texto en la historia del pensamiento chino, Yang Shi (1053-1135), junto con su maestro Cheng Yi (1033-1107), considera que el significado subyacente de la *Inscripción del Oeste* es definir la benevolencia (*ren* 仁). Según Yang Shi (véase Costantini 2016, 135), su propósito principal es pedagógico: Zhang Zai busca explicar a sus estudiantes el significado de la benevolencia de manera explícita y directa. Yang Shi vincula la teoría de *ren* en Zhang Zai con la famosa afirmación de Mencio: “Todas las cosas están en mí” (*Mencio* 7A; para una traducción, véase Lau 2004). Sin embargo, a diferencia de Mencio, que se refiere únicamente a los seres humanos, Zhang Zai extiende esta conexión al universo entero.

Si se revisan las obras de Zhang Zai, se observa que tanto la *Inscripción del Oeste* como la mayoría de sus textos tienen un objetivo principalmente pedagógico. Al escribir este pasaje en la pared de su aula, Zhang Zai quizá pretendía ofrecer a sus estudiantes un ejemplo de la continuidad entre el ser humano y el cosmos, y así señalar el fundamento metafísico de la moralidad. Su objetivo es claramente pragmático: un “llamado a la acción” (Taylor 1998, 53) y un intento de confrontar la negación de la realidad que sostenían escuelas heterodoxas como la budista y la daoísta. Muy probablemente, “Cielo y Tierra como padre y madre” no se tomaría literalmente, sino como una metáfora moral. En este contexto, el papel de la piedad filial resulta esencial para comprender lo que realmente significa la moralidad. Desde la perspectiva de un hijo, ya se posee un modelo de moralidad que puede extenderse al mundo entero. Sin embargo, Zhang Zai también afirma que los seres humanos, en el sentido más amplio y refinado, eliminan las barreras de separación percibidas y abrazan el todo. Formar un cuerpo con el cosmos no se refiere a una creencia mística, sino a una convicción moral. El sabio es quien experimenta esta continuidad, lo que

¹⁵ Ambos textos representan una interconexión entre el individuo, la familia y el cosmos. Sin embargo, mientras que en *Laozi* 54 y en el *Daxue* esta relación parece ser principalmente moral, en Zhang Zai la base es primero ontológica: todos los miembros de la familia comparten el mismo cuerpo cósmico. En este caso la cuestión moral parece sólo una consecuencia de la continuidad ontológica.

significa sentirse uno con los demás en el sentido de que lo que les ocurre a los otros me afecta directamente. Debido a que todas las cosas en el mundo natural están interconectadas y, por ende, cooperan entre sí, los seres humanos, para ser realmente humanos y realizar plenamente su naturaleza, deben reconocer y fomentar este principio.

A esta interpretación ética del texto es posible añadir una dimensión mística y metafísica que no necesariamente elimina la primera (véase Taylor 1998). En la historia del pensamiento chino, la continuidad física y metafísica entre el cosmos, la naturaleza y la humanidad no es sólo moral, sino fundamentalmente ontológica. El ser humano comparte la misma energía vital que el Cielo y la Tierra, así como las mismas disposiciones naturales. Esta idea se manifiesta en diversas formas y lugares en el pensamiento de Zhang Zai. Es decir, la continuidad moral entre el cosmos y sus seres es también y necesariamente una continuidad ontológica; de no ser así, tampoco sería posible la primera.

La *Inscripción del Este*

La *Inscripción del Este* es, sin duda, el texto de menor impacto y resonancia histórica de los dos. Desde la perspectiva tradicional, se trata también de una obra de naturaleza didáctica; sin embargo, su enfoque se centra exclusivamente en la cultivación de principios morales en el individuo. Su propósito es alertar sobre los riesgos del autoengaño y las tentativas de autosabotaje personal. A diferencia del *Ximing*, que orienta el trabajo de cultivación moral hacia el ámbito externo, el *Dongming* propone una reflexión más íntima. Este texto invita a un análisis profundo de las intenciones que subyacen a los actos, incluso en gestos aparentemente triviales, como las bromas y los juegos.

En cuanto a la identificación y la extensión del texto, hay dos visiones contrapuestas. Ambas coinciden en situar el *Dongming* en el último capítulo del *Zhengmeng*, como parte final del capítulo *Qiancheng* 乾稱. Sin embargo, la discordia radica en el punto exacto donde comienza la inscripción. Zhu Xi, en el *Jinsi lu* 近思錄, identifica los últimos cientos de caracteres del capítulo como parte de la *Inscripción del Este*, comenzando con la famosa afirmación: “Las palabras de broma emergen del pensamiento” (*hu yanchu yusi ye* 戲言出于思也) (*Jinsi lu* 2). Comparten esta perspectiva autores como Ye Cai (1190-1240) en el *Jinsilu jijie* 近思錄集解, Liu Zongzhou (1578-1645) en el *Liuzi Yishu* 劉子遺書 (en Liu y Mi 2012, 33), y Li Guangdi (1642-1718) de la dinastía Qing en *Zhujie Zhengmeng* 注解正蒙 B17 (Li 2020). Por otro lado, uno de los comentaristas más influyentes de Zhang Zai, el filósofo de la dinastía Qing Wang Fuzhi, critica este punto de vista con el argumento de que el *Dongming* comienza justo después del final del *Ximing*. El propio Wang (2000) sostiene:

Este capítulo fue escrito por Zhang Zi y fue colocado en la pared oriental para instruir a los estudiantes. Originalmente se titulaba *Corregir la ignorancia*, ya que tenía como objetivo rectificar la ignorancia de las dos escuelas heterodoxas y

aclarar los puntos esenciales del camino de la sabiduría. Cheng Zi cambió luego su nombre a *Inscripción del Este*. Según la antigua interpretación, sólo la parte que comienza desde “las palabras de broma emergen del pensamiento” en adelante pertenecía a la *Inscripción*. Pero al examinarlo ahora como uno de los 17 capítulos, es evidente que estas dos secciones en realidad forman un solo capítulo (*Zhangzi Zhengmeng zhu* 17).

Según la interpretación de Wang Fuzhi, las dos inscripciones corresponden, respectivamente, a la primera (*shang* 上) y a la segunda (*xia* 下) partes del último capítulo del *Zhengmeng*, sin ninguna separación explícita entre ambas. No obstante, la postura de Wang Fuzhi parece estar influida por su propia comprensión del objetivo principal del texto: corregir la ignorancia de las dos escuelas y clarificar la esencia del camino de los sabios. En efecto, Zhang Zai critica explícitamente al budismo y al daoísmo en los párrafos posteriores al *Ximing*. Sin embargo, considerar esta crítica como parte del *Dongming* constituye una interpretación exclusiva de Wang Fuzhi. Desde la perspectiva tradicional, el texto tiene un carácter didáctico dirigido principalmente a los estudiantes de Zhang Zai, y no a los adeptos de escuelas heterodoxas. La ignorancia que Zhang Zai busca evidenciar no reside en los seguidores de otras corrientes, sino en aquellos que, aunque se adhieren al camino confuciano, no logran comprenderlo de manera profunda y, como consecuencia, caen en el autoengaño. Su propósito es enseñar a sus discípulos a observar con atención sus palabras y acciones cotidianas, y fomentar una cultivación moral rigurosa y auténtica.

A pesar de la relevancia del comentario de Wang Fuzhi para la comprensión histórica y filosófica de la obra de Zhang Zai, en este ensayo me adhiero a la visión tradicional.¹⁶ Esta elección se fundamenta, en primer lugar, en la función didáctica del texto, que deriva no sólo de su contenido, sino también del contexto original de su redacción. El que haya sido concebido inicialmente como una inscripción en la pared de un salón de clase, y sólo posteriormente integrado como un capítulo de una obra más amplia, refuerza la idea de que su lector ideal es un estudiante confuciano. En segundo lugar, al considerar las dos inscripciones como un conjunto, resulta fundamental reconocer la proporción entre ambas. Mientras que en la interpretación de Wang Fuzhi el texto del *Dongming* sobrepasaría significativamente al *Ximing*, en la visión tradicional ambas inscripciones mantienen una extensión mucho más equilibrada. Este detalle contribuye a sustentar la lectura tradicional como más coherente con la intención original del autor y el contexto de uso del texto.

¹⁶ En su ensayo sobre el sistema metafísico de Zhang Zai, Ziporyn (2015) adopta una perspectiva distinta al identificar el *Dongming* conforme a la interpretación de Wang Fuzhi. A partir de esta elección, encuadra el texto dentro de la crítica que Zhang Zai dirige contra las escuelas heterodoxas.

Traducción de la *Inscripción del Este*

Las palabras de broma emergen del pensamiento [del corazón], los actos de broma se realizan a partir de intenciones planeadas [en el corazón].¹⁷ Emitidas por el sonido de la voz o evidenciadas en las cuatro extremidades,¹⁸ definir las como algo ajeno al propio corazón resulta confuso. Es poco probable esperar que los demás no nos cuestionen. Las palabras incorrectas no forman parte del corazón original, las acciones excesivas no pertenecen a la persona auténtica.¹⁹ Si, a pesar de haber perdido la autenticidad en la voz y de haber engañado a las cuatro extremidades, se cree estar todavía en lo correcto, esto es engañarse a uno mismo; y todavía desear que los demás nos sigan sería engañar a los otros.

Hay personas que atribuyen su comportamiento lúdico a su corazón [auténtico]. Fallan en sus pensamientos y, engañándose a sí mismas, creen que éste realmente corresponde a su propia autenticidad. Sin darse cuenta de que deben tener cuidado con lo que surge de sí, culpan en cambio lo que no. Se vuelven arrogantes y persisten en sus errores, sin saber qué es peor.²⁰

Comentario a la *Inscripción del Este*

Como se infiere del texto, mientras que el *Ximing* busca situar al ser humano en una dimensión cósmica como guía última hacia la moralidad, el *Dongming* se centra en el individuo a nivel psicológico. Si el ser humano desea ser un hijo digno de sus progenitores cósmicos debe, ante todo, encontrar en sí mismo ese sentido de autenticidad e integridad que lo convierta en un ejemplo moral tanto para sí mismo como para los demás. El ser humano no cultivado tiende a engañar a los otros, principalmente porque se engaña a sí mismo. Al confundir lo que proviene de su corazón egótico con aquello que, en cambio, es una expresión pura y auténtica —fruto de esa dimensión espiritual fundamental que nos hace uno y continuos con el todo—, el ser humano vive en carne propia ese engaño que, según una frase del *Zhengmeng*, lo convierte en un ser inanimado, a merced de su ego, sus emociones y su afán de éxito.²¹

¹⁷ Wang Fuzhi (en Zhang 2012, 962) comenta: “Aunque estas palabras y acciones no sean gravemente culpables, no resuenan con el Principio (*li* 理); cualquier cosa que sea sólo adecuada en un momento dado es sólo un juego. Si el corazón no tiene sentimientos excesivos, ¿de dónde pueden surgir las palabras de broma? Si las intenciones no están planeadas sobre lo que se debe hacer, ¿de dónde provienen los actos de broma? Si no se entiende el espíritu y la rectitud de la energía vital, entonces ambos se perderán”.

¹⁸ Aquí por “cuatro extremidades” se indica el cuerpo.

¹⁹ Palabras incorrectas (*guoyan* 過言) y acciones excesivas (*guodong* 過動) no son expresión auténtica de las disposiciones naturales del Cielo (*tianxing* 天性), son producto del ego.

²⁰ Aquí, Zhang Zai afirma que el sabio es capaz de conocer y manejar las expresiones auténticas de su corazón al distinguirlas de aquellas que son meras manifestaciones del ego influidas por el contexto.

²¹ *Zhengmeng* 4: “Al someterse a las cosas, la potencialidad del corazón-mente se perderá, el hombre se convertirá él mismo en una cosa y el Principio del Cielo será destruido”.

A partir del final de la época Ming y el inicio de la era Qing, el *Dongming* comenzó a adquirir cierta relevancia como complemento de la otra inscripción. La idea es que, mientras que la *Inscripción del Oeste* trata del camino del Cielo y explora la conexión ontológica entre el ser humano y el cosmos, la *Inscripción del Este* describe el camino del ser humano hacia la sabiduría. Siguiendo primero la *Inscripción del Este* y luego la del Oeste, se progresa desde el camino humano (*rendao* 人道) hasta alcanzar el camino del Cielo (*tiandao* 天道). De acuerdo con esta idea, Han Bangqi (1479-1555) afirma que el enfoque exclusivo de la escuela Cheng-Zhu en la *Inscripción del Oeste* pasa por alto la intención original de Zhang Zai. Mientras que la *Inscripción del Oeste* representa la enorme potencialidad y grandeza del ser humano al abordar el camino del Cielo, la *Inscripción del Este* enfatiza el autocultivo y se ocupa del camino práctico y cotidiano del ser humano. Según esta interpretación, los eruditos deben dedicarse primero a las prácticas descritas en la *Inscripción del Este* antes de aspirar al estatus descrito en la *Inscripción del Oeste* (véase Liu y Mi 2012, 34).

Liu Zongzhou, de finales de la dinastía Ming, también prioriza la *Inscripción del Este* sobre la del Oeste, ya que las enseñanzas de Zhang Zai ponen el autocultivo en primer plano. Para el filósofo Ming, la *Inscripción del Este* constituye un discurso profundo de Zhang Zai sobre el estudio de la mente y la cultivación, y se centra en la introspección y en disciplinar la mente para recuperar su claridad. Según Liu, que la *Inscripción del Este* haya sido pasada por alto durante siglos se debe a que los confucianos han preferido las grandes declaraciones abstractas a la practicidad expresada en este segundo texto (véase Liu y Mi 2012, 35).

La recuperación de la *Inscripción del Este* continúa en la época Qing con Hua Ximin (1672-1751), quien destaca la importancia de que Zhang Zai concluya su obra con este texto, ya que, en sus palabras, “penetrar en los misterios de la transformación” (*qiongshen dabua* 窮神達化) tiene sus raíces en el autocultivo individual. La *Inscripción del Este*, según Hua, “muestra con precisión dónde aplicar el esfuerzo prácticamente” (*zhengshi ren zhao shiyong gong zhi chu* 正示人着實用功之處) (en *Zhengmeng chuyi* 17; Wang 2021).

Finalmente, en esta misma línea, el filósofo Qing Li Guangdi comenta en su *Zhujie Zhengmeng* que la *Inscripción del Este* “sirve como puerta de entrada para los principiantes [...] y muestra que la base para avanzar en el aprendizaje radica en la sinceridad, con el enfoque en actuar solemnemente y corregir las propias faltas” (*Zhujie Zhengmeng* 17). Añade:

En mi opinión, esta *Inscripción* sirve como puerta de entrada para los principiantes; sin embargo, cuando se desarrolla por completo, encarna la integridad interna y externa, lo cual permite al practicante alinearse con las virtudes del Cielo. Por lo tanto, las palabras de uno tienen instrucción, las acciones tienen principios, y esa práctica diaria, continuada tanto de día como de noche, fomenta la crianza y la preservación de la vida. Aunque no alcanza la coherencia perfecta de la *Inscripción del Oeste*, [la *Inscripción del Este*] representa una progresión necesaria desde el aprendizaje inferior hasta el logro superior y, por lo tanto, no se puede pasar por alto (*Zhujie Zhengmeng* 17).

Las palabras de Li Guangdi subrayan la coherencia y la continuidad entre las dos inscripciones. De acuerdo con el modelo ya consolidado en la tradición confuciana de un camino progresivo que comienza en el yo y se extiende al cosmos, Zhang Zai expone una progresión para el aprendiz de sabio que se inicia en la práctica moral cotidiana y culmina en el reconocimiento metafísico. Esta relación progresiva también explicaría los distintos niveles de aceptación y promoción de ambos textos a lo largo de la historia. Por un lado, el confucianismo de las dinastías Song y Ming, profundamente marcado por una cultivación moral idealizada, al enfatizar los fundamentos metafísicos de la sabiduría, no puede exaltar la *Inscripción del Oeste*. Por otro lado, a partir de la segunda mitad de la dinastía Ming, y especialmente desde los Qing, el proceso de cultivación del estudioso tiende a inclinarse hacia referencias más concretas y construir un itinerario práctico propio. Es en este contexto cuando la *Inscripción del Este* retoma su importancia.

Por último, no debería sorprender, entonces, que fuera la *Inscripción del Oeste*, con sus imágenes ideales y su impulso místico, la que captara la atención de filósofos y sinólogos occidentales y que, por la misma razón, reviva hoy tanto en China como en Occidente, asumiendo esa carga espiritual y ese romanticismo místico que siempre han atraído al gran público hacia la filosofía oriental. ❖

Referencias

- CHAN, Wing-Cheuk. 2011. "Mou Zongsan and Tang Junyi on Zhang Zai's and Wang Fuzhi's Philosophies of Qi: A Critical Reflection". *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, núm. 10, 85-98. <https://dx.doi.org/10.1007/s11712-010-9200-3>
- CHAN, Wing-tsit, comp. y trad. 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University 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://doi.org/10.24201/ea.v49i1.2052>
- COSTANTINI, Filippo. 2016. "The Great Harmony: The Paradigm of Harmony in Zhang Zai's Philosophical System". Tesis de doctorado, Universidad Pompeu Fabra.
- KASOFF, Ira E. 1984. *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KIM, Jung-Yeup. 2015. *Zhang Zai's Philosophy of Qi: A Practical Understanding*. Lanham: Lexington Books.
- LAU, Din-Cheuk, trad. 2004. *Mencius*. Londres: Penguin.
- LI Guangdi. 2020. *Zhujie Zhengmeng*. Editado por Lin Lechang. Beijing: Zhonghua Shuju.
- LIU Ying y Mi Wenke. 2012. "Zhang Zai dongming yu Ming-Qing ruxue de zhuanxiang" 张载《东铭》与明清儒学的转向 [El cambio de interpretación de la *Inscripción Oriental* de Zhang Zai en el confucianismo Ming y Qing]. *Tangdu Journal* 28 (6): 32-35.
- PATT-SHAMIR, Galia. 2012. "Filial Piety, Vital Power, and a Moral Sense of Immortality in Zhang Zai's Philosophy". *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 11 (2): 223-239. <https://doi.org/10.1007/s11712-012-9270-5>

- SUÁREZ, Anne-Hélène, ed. y trad. 1998. *Lao zi. Tao te king. Libro del curso y de la virtud*. Madrid: Siruela.
- TAYLOR, Rodney. 1998. "Companionship with the World: Roots and Branches of a Confucian Ecology". En *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, editado por Mary Evelyn Tucker y John Berthrong, 37-58. Cambridge: Harvard University Press.
- WANG Fuzhi. 2000. *Zhangzi Zhengmeng Zhu*. Editado por Tang Jinfu. Shanghái: Shang Hai guji chubanshe.
- WANG Zhi. 2021. *Zhengmeng chuyi*. Editado por Lin Lechang. Beijing: Zhonghua Shuju.
- XI JINPING. 2017. *Xi jinping zai zhongguo gongchandang yu shijie zhengdang gaoceng duibhua huishangde zhuzhi jianghua* 习近平在中国共产党与世界政党高层对话会上的主旨讲话 [Diálogo de alto nivel entre el Partido Comunista de China y los partidos políticos mundiales]. China.gov.cn, 1 de diciembre 2017. https://www.gov.cn/xinwen/2017-12/01/content_5243852.htm
- ZHANG Zai. 1996. *Chang Tsai. Rechtes Auflichten / Cheng-meng*. Traducido y editado por Michael Friedrich, Michael Lackner y Friedrich Reimann. Hamburgo: Felix Meiner.
- ZHANG Zai. 2012. *Zhengmeng Hejiao Jishi* 正蒙合校集释 [Interpretación compilada del *Zhengmeng*]. Editado por Lin Lechang. Beijing: Zhonghua Shuju.
- 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 de estudios chinos en la Universidad de Cagliari, Italia. Tiene doctorado en filosofía por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona y una beca posdoctoral en el Colegio de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha trabajado como profesor visitante en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, donde contribuyó a la creación de la *Revista Internacional de Estudios Asiáticos* y del Centro de Estudios sobre Asia, África y sus diásporas. Su investigación abarca el neoconfucianismo de la dinastía Song, la filosofía daoísta de los periodos pre-Qin y Han, y la recepción del daoísmo en Occidente, con un enfoque particular en América Latina. Ha escrito y editado tres libros, y sus trabajos han sido publicados en diversas revistas internacionales, como *Frontiers of Philosophy in China*, *Religions*, *The International Journal of Latin American Religions* y *Estudios de Asia y África*.