



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di laurea in

Lingue e civiltà dell'Asia e dell'Africa Mediterranea

Tesi di laurea

La nascita della *xuanxue* 玄学 e la visione

filosofico-politica di Guo Xiang 郭象

Relatore

Prof. Attilio Andreini

Correlatore

Prof.ssa Giulia Baccini

Laureando

Caterina Caseti

868196

Anno

2021/2022

“La realizzazione della propria natura corrisponde alla realizzazione della libertà.”

Dedicato a tutti coloro che cercano la propria strada e si lasciano ispirare dall'insicurezza delle proprie domande, piuttosto che farsi assicurare da risposte ben formulate, ma incomplete.

Ringrazio la mia famiglia, in modo particolare mia madre e mio padre, che hanno reso possibile e hanno sostenuto il mio desiderato e bellissimo percorso di studi.

Inoltre, ringrazio tutti i professori che mi hanno intellettualmente stimolato durante questi anni e mi hanno fatto apprezzare le materie incontrate.

Infine, ringrazio tutti gli amici con cui ho trascorso meravigliose avventure e che hanno alleggerito le difficoltà incontrate regalandomi il loro tempo e il loro buon umore.

Indice

Abstract.....	5
前言.....	6
Introduzione.....	7
Capitolo 1 Panorama culturale dopo la caduta dell'impero Han.....	12
1.1 La valutazione dei tratti caratteriali nel reclutamento dei funzionari.....	12
1.2 <i>Shishuo xinyu</i> 世說新語.....	17
1.3 <i>Renwu zhi</i> 人物志.....	20
1.4 <i>Caixing Sibenlun</i> 才性四本論.....	24
1.5 La nascita della <i>qingtan</i> 清談 e della <i>xuanxue</i> 玄學.....	26
Capitolo 2 Guo Xiang 郭象 e il suo pensiero filosofico.....	40
2.1 Biografia di Guo Xiang.....	40
2.1.1 Controversie sul commentario al <i>Zhuangzi</i> 莊子.....	42
2.2 Guo Xiang e il concetto di <i>ziran</i> 自然.....	45
2.2.1 Guo Xiang e il concetto di <i>wudai</i> 無待.....	49
2.2.2 Guo Xiang e il concetto di <i>duhua</i> 獨化.....	53
2.3 Guo Xiang e il concetto di <i>xing</i> 性 e <i>xingfen</i> 性分.....	55
2.4 Guo Xiang e il concetto di <i>ji</i> 跡.....	65
Capitolo 3 La concezione filosofico politica del <i>wuwei</i> 無为 secondo Guo Xiang.....	72
3.1 Cos'è il <i>wuwei</i> tra metafore e paradossi.....	72
3.2 La concezione del <i>wuwei</i> secondo Guo Xiang.....	79
3.3 Il governo secondo Guo Xiang tra <i>shixing</i> 适性 e <i>wuwei</i> 無為.....	82

3.4 La figura dello <i>shengren</i> 圣人	96
Conclusioni.....	104
Bibliografia.....	106
Riferimenti testuali.....	114

Abstract

La presenti tesi si pone l'obiettivo di indagare il clima culturale successivo al crollo della dinastia Han caratterizzato dalla nascita della *xuanxue* 玄学 e dal conseguente sviluppo di nuove teorie riguardanti lo studio delle differenze tra individui che influenzarono il filosofo Guo Xiang 郭象 nella formulazione della teoria del *xingfen* 性分, concetto alla base della sua filosofia politica. Il passaggio dalla dinastia Han (206 a.C-220 d.C.) al periodo delle Sei dinastie (220-589) favorì il sorgere di nuovi dilemmi, soprattutto riguardanti il rapporto tra Cielo e uomo e la ricerca di criteri validi per la selezione dei funzionari. Gli esponenti della *xuanxue* indagarono gli aspetti più oscuri della realtà e ciò si tradusse nella formulazione di dibattiti riguardanti il rapporto tra *you* 有 e *wu* 無, *mingjiao* 名教 e *ziran* 自然, *cai* 才 e *xing* 性. Questi quesiti, uniti all'enfasi sull'individualismo tipico del periodo, indussero Guo Xiang alla formulazione di una filosofia originale che valorizzava le differenze individuali, risorse indispensabili per la creazione di una società armoniosa caratterizzata dal pieno utilizzo delle capacità di ognuno. Il corretto impiego dei talenti e la completa realizzazione di sé stessi sono cruciali e dipendono strettamente dalla capacità del saggio monarca di praticare il *wuwei* 無為.

前言

新文化氛围影响了郭象的哲学政治思想。本论文分析汉朝灭亡后的文化氛围的发展利于郭象的性分论的了解。清谈的发展推进了玄学的诞生。

本论文阐述了郭象的政治哲学思想。郭象，魏晋著名玄学家，因注《庄子》而闻名于世。性分于自然思想是郭象哲学的核心与基础。在郭象所处的时代，名教与自然以及性与才能之间的关系是政治的中心议题，为建立和解，稳定的社会。玄学家纷纷研究起这个议题。政治的中心问题是名教与自然，性与才能的关系议题，玄学家要解决这个问题是为了建立和皆，稳定的社会。郭象以性分论为主，以适性为治论，以无为论为主，构建了一个独具特色的政治观。郭象的无为论与性分有着密不可分的关系。郭象认为个人的性分不同，所以个人的实现也在于各各充分利用自己的才能。郭象的无为论不是什么都不为，而是顺性而为。对郭象的理论而言，无为就是真为即随着自己本性而为。人人各尽其能，各安于其性分，各充分利用自己的才能，由此政治上的无为即是各司其职，各尽其能，但是无为的实现依赖于圣人的无心。

本论文包括三个章节：第一个章节的中心议题是介绍个人不同的特点的重要性，个人主义的出现以及新的官员选拔标准。另外，论文作者分析了析清谈的特点与玄学的三阶段的代表人。引用了劉義慶的《世说新语》，劉劭的《人物志》与鍾會《才性四本论》。

第二章节阐述了郭象的传记和其主要概念。郭象的自然论，性论，迹论是为了解他的政治哲学的关键。论文作者还阐述了郭象最独创性的无待论和独化论，并引用郭象莊子注和莊子是为了解释之前所述的郭象理论。

第三章节深入介绍了郭象的无为论。郭象的无为论相较于老子和莊子的无为论有所不同，郭象的无为论不那么抽象。然后论文作者分析了名教与自然的关系，社会等级的存在和人的自由。最后得出结论：圣人的形象是不可缺少的，因为他的无心精神状态和无私行为是保持社会和平的关键。圣人之治出于无心或无迹。

在郭象看来，实现自己的才能和达到社会的和平的最重大困难是随他人的迹。”迹”是名教，明法等社会的往时产物，具有历史的合理性，但不具有现实的合理性。

Introduzione

Inquadramento storico

Il tardo periodo Han fu caratterizzato da intrighi di corte, corruzione, straripamenti del fiume Giallo e rivolte popolari che risultarono fatali alla sopravvivenza della dinastia stessa. Ufficialmente il crollo della dinastia Han 漢 (206 a.C.- 220 d.C.) fu causato dalla *huang jin zhi luan* 黄巾之亂 “Rivolta dei Turbanti Gialli”, una ribellione violenta capitanata da Zhang Jiao 张角 (?-184 d.C.) fondatore della setta religiosa ispirata al taoismo denominata *Taiping Dao* 太平道 “Via della Grande Pace”. In seguito a ciò, l'impero fu completamente in balia dei cosiddetti “signori della guerra” in conflitto tra loro per l'egemonia. Tra di loro si distinse Cao Cao 曹操 (155 - 220) un potente generale Han che riuscì a ottenere il consenso di una parte dell'élite dell'epoca e a controllare le regioni sul bacino del Fiume Giallo, cuore dell'impero cinese. Tuttavia, egli morì nel 220d.C, lo stesso anno in cui l'imperatore infante Han Xiandi 漢獻 venne deposto dalla sua carica. Cao Cao morì prima di portare a compimento il suo piano, per questo incaricò il figlio Cao Pi 曹丕 (187-226) di proclamarsi fondatore della dinastia Wei 魏 (220 - 265). Il territorio Wei nacque inglobando al suo interno il territorio delle antiche capitali Chang'an (Shaanxi) e Luoyang (Henan). Un altro famigerato signore della guerra fu Liu Bei 劉備 (161- 223), fondatore della dinastia Shu-Han 蜀漢 (221- 263), zona estesa nel sud-ovest del Sichuan. Infine, nel 222 Sun Quan 孫權 (182 – 252) fondò lo stato di Wu 吳 (222-280) che si trovava nel sud-est. Questa tripartizione territoriale dell'impero è conosciuta come *San guo* 三国 “Il Periodo dei Tre Regni” (220-280). (Lewis, 2009, pp.31-44)

Successivamente alla caduta dell'impero Han ci fu il più lungo periodo di frammentazione e disunione della storia cinese conosciuto come *liu chao* 六朝 “Il periodo delle Sei Dinastie” (220-589). Il periodo delle Sei Dinastie comprende il Periodo dei Tre Regni, la dinastia Jin 晋朝 (265-420) e *nan bei chao* 南北朝 le “Dinastie del Nord e del Sud” (420-589). La demarcazione temporale del Periodo delle Sei Dinastie è ben delineata, pertanto inizia tra la fine dell'impero Han e la nascita della dinastia Jin e termina nel 589 con la fondazione della dinastia Sui 隋 (581-617) da parte di Yang Jian 楊堅 (541- 604), quando la Cina venne riunificata sotto un unico controllo. Gli studiosi moderni hanno etichettato il periodo delle Sei Dinastie come un'età aristocratica, mentre molti storici marxisti hanno definito questo periodo essenzialmente “feudale”. In effetti, all'epoca lo status sociale e poli-

tico di un individuo dipendeva più dalla fama e dal privilegio di cui godeva la sua famiglia di appartenenza, piuttosto che dalla carica ricoperta, per cui c'era minor mobilità sociale e l'accesso al potere politico non era automatico per coloro che non facevano parte dei gruppi di élite. (Campany, Choo, Lo, Swartz, 2014, p.1-4)

Questo periodo di transizione e di assestamento tra una dinastia e l'altra è passato alla storia per essere stato all'insegna della rinascita della filosofia, del dibattito religioso, della crescita e dell'innovazione. Per quanto concerne l'innovazione, nello stato di Wei il nuovo sistema adottato dei *Jiupin* 九品 “Nove Ranghi”, non fece altro che privilegiare i membri delle più facoltose famiglie aristocratiche, al punto che il potere imperiale risultò indebolito e facilitò l'ascesa della famiglia Sima 司馬. Nel 249 Sima Yi 司馬懿 (179-251) fu il fautore della morte del generale Cao Shuang 曹爽 (200-249) e assunse il controllo del regno di Wei. Nel 263 il regno di Shu fu annesso allo stato di Wei e nel 265 Sima Yan 司馬炎 (236-290) fondò la dinastia Jin. (Lewis, 2009, pp. 31-37) Infine, nel 280 il sovrano riuscì ad annettere anche Wu, così unificando i Tre regni sotto un unico impero. La dinastia Jin riuscì a tenere unita la Cina per alcuni anni, tuttavia nel 300, *ba wang zhi luan* 八王之亂 la “Rivolta degli Otto Principi” condotta da principi a cui i Sima avevano conferito il ruolo di governatori militari locali, minò la stabilità creatasi. In concomitanza alla rivolta, una coalizione di Xiongnu invase l'impero e occupò la parte settentrionale. La situazione degenerò a tal punto che nel 311 ci fu il tristemente noto “Sacco di Luoyang” perpetuato dai Xiongnu stessi. Il sacco di Luoyang, incoraggiò un'ondata di invasioni barbariche nel nord della Cina da parte dei cosiddetti *wu hu* 五胡 “Cinque Barbari”: Xiongnu, Xianbei, Di, Jie e Qiang. Oltre a essi, popolazioni sogdiane, turche e coreane ebbero un'influenza rilevante nel formare la politica e la cultura dominante nel Nord. Nel 316 l'occupazione di Chang'an, fece sì che la corte Jin spostasse la capitale a Jiankang 建康, attuale Nanchino, nel 317. Da allora i Jin persero il controllo del Nord e l'impero restò sotto l'egemonia delle popolazioni barbariche, le quali fondarono regimi di breve durata passati alla storia come *shiliuguo* 十六国 “Sedici Regni”. Sima Rui 司馬睿 (276-323) con il supporto delle élites del Sud stabilì la nuova dinastia dei Jin Orientali 东晋 (317-420). (Lewis, 2009, p. 50) Nel Sud, la dinastia Jin perse gradualmente la propria autorità dovuta alla forte presenza della classe militare. Nel 420 il generale Liu Yu 劉裕 (363-422) fondò la dinastia Liu-Song 劉宋 (420-479) e fino alla riunificazione finale della Cina nel 589, ci fu un alternarsi di altre tre dinastie Qi 齊 (479-502), Liang 梁 (502-557) e Chen 陈 (557-577) governate da militari. (Dien, 2007, pp.1-2)

Nonostante le varie campagne lanciate dai regimi del Nord e del Sud, questa frammentazione politica e religiosa restò tale fino alla formazione della dinastia Sui del 589, anno di riunificazione dell'impero. Il contesto sociale e politico che si formò, vide l'occupazione del Nord da parte dei "barbari" e il Sud dominato dai cinesi. La divisione tra Nord e Sud formalmente scaturì quando le tribù nomadi forzarono i Jin ad abbandonare il cuore della Cina, cioè il bacino del fiume Giallo, e a spostare la capitale a Jiankang. La conquista del Nord da parte di Liu Yuan 劉淵 (?-310), leader dei Xiongnu, fu la conseguenza di un lento processo di connessione tra le steppe euroasiatiche e la Cina che portò inevitabilmente a sincretismi ideologici e culturali. Le etnie non Han avevano una comprensione sofisticata della cultura cinese, in modo particolare del sistema politico Han e usarono intelligentemente questa conoscenza a loro vantaggio mischiandola con elementi della propria cultura. Liu Yuan 劉淵, infatti, si garantì il supporto dei nativi cinesi enfatizzando il suo legame di sangue con la casata imperiale Han. Nonostante la guerra fosse ordinaria, le società del Nord godono contemporaneamente di periodi di stabilità e crescita economica. Le comunità rurali mantennero essenzialmente la stessa struttura che avevano alla fine dell'impero Han e questa stabilità facilitò la divulgazione di politiche ideologiche, condotte sociali e pratiche religiose. Dall'altro lato, le dinastie del Sud che occupavano il bacino del fiume Yangzi, furono fondate essenzialmente dalla classe dirigente Han. (Choo,2014b, pp.17-22) È un'idea comunemente accettata che le dinastie del Sud fossero politicamente e militarmente scarse, benché superiori a livello culturale ed economico. Nella storia e nella letteratura, il Sud rappresenta un luogo di esilio, perdita, nostalgia, illusione e disillusione. Ad ogni modo, questa visione semplicistica non rispecchia appieno la realtà, poiché, sebbene le dinastie del Sud non vinsero nessuna battaglia in modo definitivo, furono ugualmente capaci di difendersi da molti attacchi provenienti dal Nord. Durante il primo periodo medievale, l'identità di vari gruppi venne continuamente messa in discussione attraverso sfide e adattamenti, al punto che si formarono nuove ideologie e nuove forme politiche. Tutti i regni sia del Nord che del Sud promossero i loro modelli politici e ne inventarono di nuovi in nome dell'antica dinastia Han. (Choo ,2014a, pp.11-16).

Nel primo capitolo della tesi, l'oggetto di studio riguarda principalmente la rilevanza dei cambiamenti avvenuti dopo la caduta dell'impero Han e l'analisi dettagliata dei tratti caratteriali volta al reclutamento dei funzionari all'interno della società. Per comprendere nel migliore dei modi i criteri utilizzati per lo studio e per la selezione dei candidati viene analizzata l'importanza delle *qingtan* "conversazioni pure" nel processo di comprensione delle caratteristiche altrui. Inoltre, viene trattato lo sviluppo e la nascita di *qingtan* 清谈 e *xuanxue* 玄學 e vengono approfondite le varie fasi della *xuanxue* illustrando brevemente il pensiero dominante dei rispettivi esponenti. Lo sviluppo del primo capitolo è supportato dall'utilizzo dei commentari reperibili di cui vengono analizzati i passi salienti

riguardanti il riconoscimento dei talenti e le descrizioni delle personalità citate. I testi principalmente utilizzati sono lo *Shishuo xinyu* 世說新語 di Liu Yiqing 劉義慶 e il *renwu zhi* 人物志 di Liu Shao 劉劭, oltre all'analisi del dibattito scaturito dallo *Caixing sibenlun* 才性四本論 di Zhong Hui 鍾會 riguardante le varie tipologie di relazione che possono nascere tra *xing* 性 e *cai* 才. In definitiva, la stesura del primo capitolo è utile per la comprensione delle teorie da cui Guo Xiang trae ispirazione per la formulazione del suo pensiero, in modo particolare per quanto riguarda quelle incentrate sull'utilizzo dei talenti in ambito governativo.

Il secondo capitolo della tesi verte prettamente sulla biografia di Guo Xiang e sugli argomenti primari del suo pensiero, su cui egli si baserà per la teorizzazione del suo sistema politico. Le informazioni riguardanti la biografia del filosofo, provengono principalmente dal libro “Zhuangzi: A new Translation of the Sayings of Master Zhuang as Interpreted by Guo Xiang” di Richard John Lynn, il quale nell'espone le scarse informazioni bibliografiche sull'autore si basa ampiamente sul testo “Guo Xiang pingzhuan 郭象平传” di Wang Xiaoyi. Successivamente, vengono spiegati i concetti fondanti della sua filosofia, ovvero quelli di *ziran* 自然, *xingfen* 性分, *wudai* 無待, *duhua* 獨化 e *ji* 跡 necessari per la teorizzazione del suo sistema politico. Come supporto all'esplicazione di suddette teorie vengono adoperate citazioni provenienti dal commentario di Guo Xiang al *Zhuangzi* e dal *Zhuangzi* stesso per fornire veridicità a quanto esposto. È utile precisare che i concetti considerati maggiormente cruciali per la comprensione del suo sistema politico sono quelli di *ziran* 自然, *xingfen* 性分 e *ji* 跡 da cui derivano una molteplicità di implicazioni e di riflessioni sulle differenze di ciascuno.

Infine, nel terzo capitolo viene esposta la concezione filosofico-politica di Guo Xiang. In primo luogo, viene approfondito il concetto di *wuwei* 無為 in senso lato e vengono illustrate tutte le metafore e i paradossi considerati più adeguati sulla base delle ricerche di Slingerland. In secondo luogo, viene evidenziata la peculiarità della concezione del *wuwei* secondo Guo Xiang e viene posto l'accento sulle divergenze rispetto alle concezioni dei predecessori, ovvero *Laozi* e *Zhuangzi*. In seguito, vengono discusse le implicazioni che sorgono in seguito all'applicazione della teoria di *xingfen* e del *wuwei* in ambito politico considerando le criticità del suo pensiero riguardanti il rapporto tra *mingjiao* e *ziran*, le differenziazioni dei talenti, la legittimazione delle gerarchie sociali, la condizione di uguaglianza e libertà personale in relazione alla conoscenza di sé stessi. Infine, è presente l'analisi della figura essenziale alla realizzazione della società ideale esposta da Guo Xiang, ovvero quella dello *shengren* 圣人 il Saggio, la cui grandezza è costituita dal possedere uno stato mentale scevro da intenzioni, in grado di praticare il *wuwei* e permettere al popolo di realizzarsi utilizzando al massimo le proprie capacità. La condizione sufficiente affinché il sistema politico teorizzato da Guo Xiang si

realizzati è la capacità del sovrano di mantenere uno stato mentale definito *wuxin* 無心 distaccato e non egocentrico che fa sì che egli non senta il desiderio di imporsi sulla moltitudine. Per l'indagine della teoria politica di Guo Xiang sono stati citati passi dal *Zhuangzi*, passi dal commentario di Guo Xiang e articoli accademici relativi al suo pensiero.

Capitolo 1: Panorama culturale dopo la caduta dell'impero Han

1.1 La valutazione dei tratti caratteriali e il reclutamento dei funzionari

Il periodo delle Sei Dinastie fu molto turbolento, l'autorità imperiale era spesso in declino e minacciata dall'ascesa di clan potenti e uomini militari. Il potere era in mano a un esiguo numero di famiglie che dominavano la sfera politica e sociale. I grandi clan si distinguevano per reputazione, servizio pubblico e risultati accademici o culturali, inoltre la loro posizione privilegiata garantiva loro un vantaggio economico e politico che erano soliti tramandarsi per generazioni. I membri dei clan mantenevano il loro status grazie alla continua partecipazione agli affari governativi e al monopolio sulle prestigiose cariche ufficiali. I militari, invece, sfruttavano le loro diversità etniche, culturali e sociali in ogni modo, con lo scopo di acquisire più potere. Sebbene i regimi del Nord e del Sud tendessero alla centralizzazione per rafforzare il potere statale, tuttavia ogni tentativo di riforma non fu sufficiente a minare il potere dei grandi clan e della classe militare. Le riforme promulgate, miravano a una radicale riorganizzazione dell'assetto politico e sociale dovuto anche all'influenza delle nuove ideologie. Il modello imperiale Han iniziò a vacillare e ci fu un completo riordinamento dell'amministrazione locale che comprese la selezione degli ufficiali governativi. (Lu, 2014, pp.89-90)

A partire dalla dinastia Han, il miglior modo per entrare a far parte della burocrazia era principalmente tramite le raccomandazioni di coloro che avevano già occupato cariche e da parte di ufficiali provinciali tenuti a nominare un numero stabilito di persone considerate valide. (Davis, 2014, p.126) All'inizio della metà della dinastia Han Occidentale, i vari regni erano tenuti a fornire il nome di due uomini considerati *xiaolian* 孝廉 “Filiali e incorrotti” e *xiucai* 秀才 “Talenti coltivati”. Inoltre, La ¹*Taixue* 太學 “Accademia imperiale” era un'alta istituzione che provvedeva a formare potenziali ufficiali e dove i *boshi* 博士 “eruditi” venivano occasionalmente trasferiti ad altri uffici all'interno della burocrazia. Talvolta, in tempi di ristrettezze economiche, le cariche ufficiali più basse venivano vendute. Questa pratica divenne molto comune e ampiamente diffusa nel periodo degli Han Orientali, quando gli imperatori furono costretti a autorizzare la vendita di cariche minori e a richiedere una tassa a coloro promossi a cariche più importanti. I territori degli Han Orientali erano divisi in 13 province, ognuna delle quali era controllata da un ispettore regionale. Le province erano divise in *jun* 郡 “commende” e *guo* 国 “regni”, rispettivamente gestiti da *taishou* 太守 “amministratori generali”

¹ *Taixue* 太學: la più prestigiosa istituzione nel campo dell'istruzione fondata in Cina durante la dinastia Han.

o *chengxiang* 丞相 “cancellieri”. I regni erano a loro volta divisi in *xiang* 鄉 “distretti” controllati da un *ling* 令 “prefetto” o *zhang* 张 “capo”. La corte centrale nominava i capi di queste unità regionali, mentre le altre persone venivano reclutate localmente, così da agevolare naturalmente i membri delle più importanti famiglie locali. Questo sistema di favoritismo creò un circolo di disaffezione in tutti gli strati sociali, fino ad arrivare all’imperatore. Per dare voce a questa insoddisfazione generale e denunciare la corruzione a corte, nacque il *qingyi* 清疑 “Criticismo puro” direttamente associato all’Accademia Imperiale e promosso dai letterati, i quali si cimentavano in dibattiti riguardanti la valutazione del carattere individuale. Le critiche consistevano in frasi brevi e suggestive che potevano innalzare o degradare la reputazione di chi le proferiva. (Davis,2014, p.128)

Conseguentemente alla caduta Han, il generale Cao Cao per formare un governo duraturo ed espandere i suoi territori fu costretto a eliminare dall’apparato burocratico coloro che erano rimasti fedeli agli Han. Il suo scopo era riuscire a ottenere il consenso dei leader locali a favore dei Wei per reclutare nuovi talenti e assimilare tutte queste categorie sotto il suo nuovo regime. In virtù di ciò, creò un approccio pragmatico per valutare e impiegare nuovi talenti atto a valorizzare maggiormente il talento individuale e l’abilità pratica della persona, piuttosto che l’aderenza formale a un codice etico. Sulla base teorica del padre, il figlio Cao Pi istituì il sistema del *jiupin zhi* 九品制 “Nove ranghi” che prevedeva che i rettificatori venissero disposti su ogni territorio dell’impero per classificare tutti i potenziali candidati su una scala da uno a nove, in cui l’uno era il massimo e il nove il minimo. (Holcombe,1994, p.79) La carica di *libu* 吏部 “Ministero del personale”, operava sotto la giurisdizione del Segretariato Imperiale che prendeva in considerazione il *xiangpin* 鄉品 “grado locale” quando doveva assegnare a un candidato una carica burocratica. Oltre a questi, all’interno del sistema burocratico era presente anche il *guanpin* 官品 “Grado ufficiale”, considerato quattro volte superiore a quello locale. Malgrado ciò, i valutatori stessi venivano selezionati dalle influenti famiglie locali, per cui essi non svolgevano una ricerca adeguata di candidati e si affidavano ai giudizi dei potenti locali. In definitiva, l’aristocrazia approfittò di questo sistema per mantenere intatti i suoi privilegi politici e sociali. Con l’avvento al potere della prestigiosa famiglia Sima 司馬, grazie al supporto di altre famiglie aristocratiche, questo sistema continuò. Durante la dinastia Jin, giovani uomini promettenti venivano individuati e grazie alla loro condotta definita *qingbai yixing* 清白異行 “Pura e distinta” venivano raccomandati per il pubblico servizio. Un candidato modello doveva mostrare integrità, non essere corrotto dalla mondanità e non tendere all’autocelebrazione. Tuttavia, Sima Yi 司馬懿 (179-251), nipote di Sima Yan ideò la figura del *da zhongzheng* 大中正 “Grande Rettificatore” per controllare in modo più efficace il processo di raccomandazione di talenti a livello provinciale e scegliere

membri burocratici a lui favorevoli e convenienti. Questo ciclo di favoritismi fece sì che si sviluppasse il desiderio di ricercare al di fuori del governo una realizzazione personale, soprattutto attraverso la partecipazione ad accademie erudite e ad attività sociali e culturali. (Davis, 2014, p.129)

L'abuso di potere da parte dei clan potenti, l'instabilità culturale, l'oscillazione demografica e geografica resero gli intellettuali più ricettivi alle variazioni del linguaggio e dei costumi sociali. I continui scambi culturali e religiosi apportarono nuovi significati ai valori tradizionali, per cui venne presa in considerazione una nuova concezione ontologica dell'esistenza, del mondo mondano e soprannaturale. I confini esistenti tra dottrine religiose spesso risultavano sfumati, poiché idee, pratiche e vocaboli subirono un forte sincretismo. Oltre a ciò, nacquero nuove concezioni del Sé, mentalità individualistiche e venne ridefinito il concetto di *wen* 文 “cultura”. Le classi più istruite si diletta vano nella partecipazione a eventi culturali, pertanto approfondirono e svilupparono i dibattiti filosofici, crearono nuovi generi letterari, critiche letterarie e antologie. I riconoscimenti letterari e la capacità dialettica divennero un mezzo di elevazione sociale, perciò la poesia e l'eloquenza raggiunsero livelli molto alti, al punto che le *qingtan* 清谈 “Conversazioni Pure” divennero una sorta di gioco intellettuale e una performance con precisi criteri. Per di più, i dibattiti vertevano su speculazioni metafisiche ed epistemologiche, e allo stesso tempo miravano a conciliare le *sanxuan* 三玄 “Tre opere del mistero”, ovvero *Yijing* 易经, *Laozi* 老子 e *Zhuangzi* 庄子 con i Classici Confuciani. La *xuanxue* 玄学 “Dottrina del Mistero”, sorta nel III secolo, non fu l'unica presente, il confucianesimo basato sullo studio dei classici, continuava a essere presente e la capacità dell'élite culturale fu quella di tentare una sintesi tra le due. L'ascesa dell'individualismo, la crescita dell'autoconsapevolezza e il “culto della personalità” furono fenomeni comuni ed evidenti. Gli individui che volevano emergere nel periodo Wei-Jin sentivano il desiderio di rivendicare la propria unicità e non volevano più conformarsi a valori sociali e codici di comportamento precedentemente stabiliti. Il passato aveva significato solo se poteva essere categorizzato in modelli di condotta volti a ispirare o predire future azioni. L'espansione dei modelli di comportamento e lo sviluppo legato alla classificazione delle varie personalità risultarono nella creazione di nuovi vocaboli e nella sperimentazione di nuove forme letterarie di auto-rappresentazione. (Swartz, 2014, p.196)

A causa delle nuove visioni filosofiche emergenti e delle divergenze culturali, politiche e sociali dell'aristocrazia sorse il problema di stabilire dei criteri di selezione validi per i candidati. Un nuovo dilemma fu quello di stabilire la personalità dell'individuo compatibilmente con la carica ufficiale. La valutazione dei tratti caratteriali e la sistematizzazione delle personalità è chiamata *renlun jianshi*

人倫鑑識 e veniva utilizzata per reclutare talenti. La studiosa Qian Nanxiu individua tre caratteristiche fondamentali caratterizzanti l'arte del *renlun jianshi*. In primo luogo, la valutazione dei tratti caratteriali dal tardo periodo Han fino a tutto il periodo dei Jin Orientali fu praticata mensilmente. In secondo luogo, i giudizi espressi dovevano essere netti e comparativi, poiché avrebbero avuto ripercussioni importanti in termini di prestigio sociale, politico e personale. Infine, l'arte di proferire giudizi non aveva il solo scopo di far emergere le qualità del potenziale candidato, bensì risaltava anche le caratteristiche dei giudicanti, i quali a loro volta dovevano dimostrare la propria abilità. (Qian, 2001, p.23) La nascita dell'individualismo e una maggiore coscienza di sé emersero anche grazie all'abitudine a stabilire intensi contatti con gli altri e tramite comparazioni che includevano l'ampia gamma di emozioni e attività mentali. (Qian, 2001, p. 369) Per quanto riguarda il periodo storico, la studiosa Qian Nanxiu individua essenzialmente quattro fasi per quanto concerne lo sviluppo della valutazione della personalità. (Qian Nanxiu, 2001, p.26) La prima fase comprende il tardo periodo Han quando venne ripristinato il sistema promulgato da Wudi 武帝 (141-87 a.C) per la selezione dei candidati. In questo periodo il sistema di valutazione si basava principalmente sui classici confuciani. (Qian Nanxiu, 2001, p.28) Durante il regno dell'imperatore Wu, nel periodo degli Han Occidentali, il governo cercava uomini da categorizzare come *xianliang* 賢良 “virtuosi e capaci”, *fangzheng* 方正 “corretti”, *zhiyan* 直言 “eloquenti” e *jijian* 極諫 “severi”. Un'altra caratteristica particolarmente richiesta era definita *xiaolian* 孝廉 “filiale e incorruttibile”. La seconda fase invece, corrisponde al periodo degli Han Orientali dove vennero aggiunti altri requisiti considerati “meno confuciani”, come per esempio la *duxing* 獨行 “unicità comportamentale”, *gaojie* 高節 “elevata integrità” e la *qingbai* 清白 “purezza”. (Chen, 2014, p.350) La seconda fase identificata da Qian Nanxiu si colloca tra il 147 e il 184 quando si inasprì il conflitto tra eunuchi e funzionari colti dell'Accademia imperiale. Il motivo scatenante fu l'accusa di corruzione e di favoritismo nei confronti degli eunuchi da parte dei funzionari, i quali rivendicavano il proprio valore basato sull'etica confuciana, ormai passata in secondo piano, visto la volontà di agevolare i candidati solo per l'appartenenza a famiglie nobiliari. A causa della situazione politica, nacque il noto *qingyi* 清議 “Criticismo puro”, un mezzo di riscatto per i funzionari, i quali attraverso l'utilizzo di frasi concise e taglienti miravano ad affermare la loro superiorità morale e intellettuale sugli eunuchi. Questa fase la potremmo definire più tendente alla moralità, inoltre la crescita dell'auto-consapevolezza promossa dalle valutazioni di personalità cambiarono i criteri della stessa. Inizialmente i valutatori erano tenuti a rispettare gli standard imposti dal governo, mentre successivamente divennero più liberi di inventare nuove categorie e metodi che riflettessero in maniera più dettagliata la complessità della realtà. Infine, queste nuove esigenze pragmatiche trasformarono lo sviluppo dell'arte di valutare i tratti caratteriali in una disciplina indipendente. (Qian Nanxiu, 2001,

pp.30-31) La terza fase, si colloca tra il 184 e il 239, comprende il crollo della dinastia Han e l'ascesa del generale Cao Cao, il quale promosse una serie di editti riguardanti le qualità che un buon funzionario doveva possedere. La necessità di restaurare ordine portò a valorizzare le abilità individuali di ciascuno dei candidati e l'abilità politica. Le virtù tanto decantate nel periodo Han quali *li* 禮 “ritualità” *ren* 仁 “umanità” *yi* 義 “giustizia” *zhi* 智 “saggezza” vennero eclissate da valori come *wen* 文 “cultura”, *wu* 武 “arte marziale”, *cong* 聰 “intelligenza”, *ming* 明 “discernimento” *yong* 勇 “coraggio”, *li* 力 “forza”, qualità maggiormente legate alle capacità e al potere invece che alla moralità. A differenza dei suoi predecessori, egli riteneva che l'aderenza al codice confuciano di per sé non fosse sufficiente alla corretta gestione degli affari di stato, soprattutto in periodi di disordine e di instabilità politica. Dal canto suo, un candidato doveva possedere una buona dose di doti pratiche, piuttosto che presunte qualità morali, per cui si valorizzarono maggiormente il talento individuale, l'abilità di attuare strategie militari, il coraggio, l'intelligenza, il talento artistico e letterario. In risposta a questa inversione di tendenza, a partire dalla dinastia Wei fiorirono nuovi interessi che avevano come oggetto l'individuo, inoltre nacque la volontà di categorizzare i vari aspetti delle personalità e di comprendere il rapporto che sussisteva tra *ming* 名 “nomi” e *shi* 實 “realtà”, *xing* 性 “natura” e *cai* 才 “talento”. (Qian Nanxiu, 2001, p.34) Infine, il quarto periodo si colloca tra il periodo Wei fino al periodo dei Jin Orientali (240-420) e segnò una svolta significativa nella teoria e nella pratica della valutazione dei tratti caratteriali, infatti i cambiamenti sociali, politici e intellettuali facilitarono il passaggio da una fase all'insegna del pragmatismo a un'altra più estetica, filosofica e psicologica. In questo caso l'enfasi venne posta sui modi in cui coloro che venivano giudicati si presentavano agli altri, per cui ciò che veniva valutata era la loro *zhen* 真 “genuinità” e la loro *shuai* 率 “franchezza”. In modo particolare il periodo Wei-Jin cercò di indagare le persone sotto molti punti di vista tra cui *de* 德 “carisma”, *cai* 才 “talento”, *xing* 性 “natura”, *qing* 情 “emozioni”. La valutazione dei candidati non si limitò più all'ambito politico amministrativo, ma si estese fino a comprendere tutti i membri della gentry, uomini e donne nel ruolo di valutatori e valutati. (Qian, 2001, pp.37-38) In questo periodo il giudizio degli individui divenne una sorta di gioco intellettuale, gli aristocratici si diletta- vano in impegnative speculazioni di ordine filosofico ed estetico, per cui la finalità pratica divenne meno rilevante. Dopo la caduta della dinastia Han si avvertì la necessità di interrogarsi e mettere in discussione il fondamento ontologico alla base della realtà e di reinterpretare i testi più famosi, come per esempio i classici confuciani e i *sanxuan* 三玄: *Daodejing*, *Yijing* e *Zhuangzi*. Ciò che interessava all'aristocrazia del periodo Wei-Jin era la conoscenza del linguaggio come mezzo per attribuire il perfetto valore all'oggetto in causa. Le parole dovevano essere in grado di cogliere il collegamento tra la

forma esteriore dell'individuo e *shen* 神 il suo “spirito”. Per tali motivi, l'abilità di scegliere le parole da usare, divenne una vera e propria arte il cui fine era cogliere l'essenza delle cose stesse o per lo meno avvicinarsi il più possibile. Per quanto concerne la scelta tra il virtuoso e il talentuoso, il saggista e filosofo ²Xiahou Xuan 夏侯玄 (209-254), uno dei principali sostenitori della *xuanxue* 玄学 “Dottrina del mistero” vide un'intrinseca connessione tra *de* 德 “virtù” e *cai* 才 “talento”, per cui la virtù acquisita per reputazione doveva necessariamente manifestarsi sottoforma di talento nella realtà. (Lu, 2014, p.91) In conclusione è possibile affermare che l'arte del *renlun jianshi* è inevitabilmente intrecciata alla pratica delle conversazioni pure e ai principali dilemmi posti dalla *xuanxue*. Un importante fonte di sapere delle istituzioni burocratiche proviene da *Sanguo zhi* 三国志 “Le cronache dei tre regni”, *Shishuo xinyu* 世說新語 “Nuove informazioni dalle storie del mondo”, *Renwuzhi* 人物志 “Trattato sulla personalità” di Liu Shao 劉劭 e le notizie che sono pervenute dello *Caixing siben lun* 才性四本論 “Teorie sulle 4 radici del talento e della natura” di Zhong Hui 鍾會. Nonostante le opere di Liu Shao e di Zhong Hui non siano filosofiche, rappresentano una svolta nel processo di selezione dei funzionari e segnano un distacco definitivo dalla dinastia Han. Secondo Feng Youlan il periodo Wei-Jin focalizzava di più l'attenzione sul *bianming xili* 辨名析理 “differenziazione dei nomi e analisi dei principi fondanti”. (Sellman,2020, p.20)

1.2 *Shishuo xinyu* 世說新語

Lo *Shishuo xinyu* è un testo noto per contenere la più ampia raccolta di *qingtan* 清談 “conversazioni pure”. Allo stesso tempo, nell'opera è presente il tentativo di categorizzazione dei tratti caratteriali individuali e la descrizione delle peculiarità della cultura Wei-jin nel periodo compreso tra il III e il IV secolo. La compilazione del testo sembrerebbe risalire al V secolo ed è attribuita a Liu Yiqing 劉義慶 (403-444), vissuto sotto la dinastia Liu -Song 刘宋 (420-479) e nipote di Liu Yu 劉裕 (365-422) fondatore dinastico. (Chen,2014, p.357) Nello *Shishuo xinyu* sono presenti 1130 aneddotiche che raccontano la storia di 626 personaggi realmente esistiti. Gli Aneddoti sono raggruppati in 36 capitoli, ciascuno dei quali indica una particolare caratteristica o modalità d'espressione della personalità umana. Precisamente, i capitoli dall' 1 all' 8 illustrano le virtù morali e civiche, dal capitolo 9 fino al 17 i successi intellettuali; il capitolo 18 e 19 rispettivamente si riferiscono ai reclusi e alle donne; il 20 e il 21 alla tecnologia e all'arte; infine dal 22 al 36 sono esemplificate le debolezze

² Xiahou Xuan 夏侯玄 (209-254): nome di cortesia Xiahou Taichu 夏侯太初 fu un alto ufficiale dell'impero Wei durante il Periodo dei Tre Regni (220-280).

umane. Le 36 categorie indicate a ogni capitolo rappresentano ciascuna dei determinati aspetti della personalità. Tuttavia, il mondo rappresentato all'interno di queste storie è limitato a eventi biografici di personaggi elitari come imperatori, principi, cortigiani, ufficiali, generali, eremiti e monaci. Inoltre, all'interno dello *Shishuo xinyu* è presente la dualità di due punti di vista diametralmente opposti, uno all'insegna dello *ziran* 自然 e l'altro all'insegna della *mingjiao* 名教. (Liu Yiqing, 2002, xvi-xviii)

La contrapposizione tra *mingjiao* e *ziran* rappresenta due modi opposti e complementari di concepire le relazioni umane e l'organizzazione politica. Coloro simpatizzanti per la *mingjiao* venivano associati al confucianesimo, mentre coloro fedeli allo *ziran* al taoismo. *Mingjiao* essenzialmente si riferisce alla dottrina dei nomi che prevedeva l'associazione di ogni nome alla realtà e questo si traduceva con la conformità ai codici morali descritti nei Classici e al rispetto dell'etichetta pubblica. Dall'altro lato, lo *ziran* era rappresentativo di coloro che preferivano seguire semplicemente la propria natura, a dispetto di qualsiasi altro canone, pertanto questo si traduceva con il rifiuto dei riti e il ritiro dalla vita pubblica. Ogni intellettuale veniva posto di fronte a questa scelta. (Mather, 1969, p.160) Nello *Shishuo xinyu* le divergenze politiche tra coloro fedeli agli Cao e coloro a favore dei Sima sono molto evidenti, inoltre rappresentano l'antagonismo filosofico-politico tra *mingjiao* e *ziran* tipico della *xuanxue* 玄学. (Baccini, 2016, p.17) Il testo mette in risalto sia la capacità di conversare, la letteratura, il valore della libertà e della pace dall'altro, sia le doti marziali come la virilità, la disciplina e l'aderenza a stretti codici comportamentali. Questo testo essenzialmente dimostra l'importanza che aveva assunto la personalità dell'individuo, le cui caratteristiche venivano analizzate in modo approfondito e includevano vari ambiti.

Nel capitolo II dedicato alla dialettica “語言”, tramite il sibillino aneddoto numero 39, viene messo in risalto il valore attribuito alle parole e al silenzio relativamente a Gao Zuo. Paradossalmente, l'incomunicabilità del monaco dovuta alla sua mancata conoscenza linguistica viene notata e segnalata all'imperatore. Dalla risposta laconica dell'imperatore, invece, si evince la tendenza del periodo a iniziare dialoghi e a fomentare dibattiti, talvolta a dismisura, con lo scopo di testare le risposte altrui. Oltre a ciò, la risposta dell'imperatore rispecchia appieno lo stile conciso, tagliente ed efficace tipico delle conversazioni pure.

Il monaco ³Gao Zuo non parlava cinese e quando qualcuno gli chiese il motivo

³ Gao Zuo 高坐: monaco centro-asiatico arrivato in Cina inseguito alle invasioni barbariche del 307-311. Di lui si dice che non abbia mai imparato il cinese e che comunicasse grazie a un interprete. (Liu Yiqing, 2002, p.574).

l'imperatore ⁴Jianwen disse: “Per evitare il fastidio di dover rispondere”

高坐道人不作漢語，或問此意，簡文曰：「以簡應對之煩。」(SSXY 2/39)

Nel capitolo VII *shijian* “識鑒” dove viene privilegiata la conoscenza e la competenza necessaria a formulare giudizi, si narra dell'incontro di Cao Cao con il ministro dell'Ufficio del Merito ⁵Qiao Xuan 桥玄. Tuttavia, il commentario adiacente al testo di Liu Yiqing, dimostra che in realtà è presente un errore nel punto del testo in cui Cao Cao viene descritto come un pericoloso ribelle in tempi pace. A parte il significato letterario del testo, l'enfasi è posta sull'importanza di chiedere e ricevere dei riscontri sulle determinate caratteristiche individuali, giudizi talvolta considerati come profetici.

Quando Cao Cao era giovane ebbe modo di dialogare con Qiao Xuan ed egli disse: “Adesso il regno è nel caos, i guerrieri lottano come tigri, tu non saresti in grado di ristabilire l'ordine? Sei veramente un grande eroe in tempi di disordine, ma un pericoloso ribelle in tempi di pace, mi rammarico che sono vecchio e non potrò vederti prosperare, ma incaricherò i miei figli e i miei nipoti per questo.”

曹公少時見喬玄，玄謂曰：「天下方亂，群雄虎爭，撥而理之，非君乎？然君實亂世之英雄，治世之姦賊。恨吾老矣，不見君富貴，當以子孫相累。」(SSXY 7/1)

Nel capitolo XXXV “惑溺” troviamo l'interessante aneddoto numero VI che riguarda la relazione di Wang Rong 王戎 con sua moglie. Questo aneddoto racchiude il dilemma riguardante l'importanza dell'aderenza o meno alle norme stabilite in contrapposizione alla sincerità di ciò che rappresentano.

La moglie di Wang Rong era solita rivolgersi al marito dandogli del tu, allora Wang Rong disse: “Secondo l'etichetta rituale non è rispettoso che una moglie si rivolga in questo modo al marito, per il futuro ti esorto a non farlo più.” La moglie replicò: “Ma io sono intima con te e ti amo, per

⁴ Jian wen 簡文 (320-372): divenne imperatore a più di 50 anni di età. Conosciuto anche con il nome di Si Ma Yu aveva la fama di avere una certa tranquillità interiore ed essere appassionato all'arte della conversazione e al buddhismo. (Liu Yiqing, 2002, p.603).

⁵ Qiao Xuan 橋玄 (II secolo): ottenne una carica prestigiosa presso l'ufficio del Ministero del lavoro *Sikong* 司空 e presso il Ministero dell'Educazione. (Chen,2014, p.369).

questo uso il tu. Se non posso farlo io chi altro può farlo?” Quindi Wang Rong continuò a sentirsi dare del tu.

王安豐婦，常卿安豐。⁶安豐曰：「婦人卿婿，於禮為不敬，後勿復爾。」婦曰：「親卿愛卿，是以卿卿；我不卿卿，誰當卿卿？」遂恆聽之。(SSXY,35/6)

1.3 *Renwu zhi* 人物志

La sistematica categorizzazione caratteriale era già nota fin dalla dinastia Han e in seguito alla caduta dell'impero rimase l'esigenza di categorizzare le differenti tipologie caratteriali e abilità personali in modo ancor più dettagliato. *Renwu zhi* 人物志 “Il trattato sui tratti caratteriali” fu scritto da Liu Shao 劉劭 (186-245), la cui biografia si trova nel *Sanguo zhi* 三國志 “Cronache dei Tre Regni”. Egli ricoprì varie cariche tra la fine dinastia Han e durante la dinastia Wei, ma la sua mansione principale fu quella di stabilire dei criteri di reclutamento dei candidati agli uffici amministrativi. Ad ogni modo, il suo trattato trascende i quesiti filosofici posti dalla *mingjia* 名家 “Scuola dei nomi” per divenire un manuale pratico multiuso focalizzato a trovare il metodo più efficace per riconoscere e analizzare i talenti degli uomini. La sua opera si potrebbe paragonare a un manuale di filosofia pratica, volta a trovare un impiego adeguato a ogni tipologia di talento mostrata da diversi individui. Inoltre, non è da sottovalutare il termine *renwu* 人物 impiegato nel titolo, affine al significato latino di “persona”, ovvero “maschera, ruolo sociale”. (Chen, 2014, p.351) Il *Renwu zhi* 人物志 fu scritto intorno al 240 e suscitò e continua a suscitare l'interesse di coloro interessati allo studio della natura e delle abilità umane. Le abilità sono tratti peculiari che vengono osservati tramite il comportamento, per cui Liu Shao può essere definito un “comportamentista”. Lo spazio dedicato all'analisi della personalità è molto ampio, anche se questa parte può essere considerata ripetitiva e confusionaria a causa della continua demarcazione delle abilità e delle caratteristiche umane. (Shryock, 1937, p.168)

Secondo il sinologo Shryock, Liu Shao è un filosofo conservatore e simpatizzante per il confucianesimo Han e il *Lunyu* di Confucio. Ciò è deducibile dall'enfasi posta sull'importanza di conoscere l'altro, considerata la più alta forma di saggezza. (Di Giacinto, 2002, p.149). Nella Prefazione *xu* 序 del testo, risulta chiara l'alta considerazione della capacità di conoscere gli uomini. (ibid, p.353)

⁶ 安豐: questo carattere si riferisce a Wang Rong 王戎 in quanto Marchese di Anfeng. (Liu Yiqing, 2002, p.369).

Di tutto ciò che è apprezzabile dei saggi e dei virtuosi, niente lo è più dell'intelligenza; ma di tutto ciò che è prezioso dell'intelligenza, niente è più prezioso dell'arte di conoscere gli uomini.

夫聖賢之所美，莫美乎聰明；聰明之所貴，莫貴乎知人。(RWZ, 序 /1)

Tutto ciò che ruota intorno al concetto di *ren* 人 “Uomo” per essere dettagliatamente spiegato necessita di una serie di premesse per quanto riguarda la concezione di *xing* 性 “natura umana” e il ruolo di *qing* 情 “emozioni”. Tuttavia, Liu Shao decide di non imbattersi in complicate definizioni sulla natura umana.

La radice di una persona ha a che fare con i sentimenti e la natura. Il principio della natura e dei sentimenti è profondo e misterioso; se non è il saggio a indagarlo allora chi è in grado di farlo?

蓋人物之本，出乎情性。情性之理，甚微而玄；非聖人之察，其孰能究之哉。(RWZ 1/1)

Liu Shao si focalizza sulle nozioni di *Yin* 阴 e *Yang* 陽, *wu xing* 五行 “Cinque fasi”, *qi* 氣 “soffio vitale”, *xing* 形 “forma” e *zhi* 質 “sostanza materiale”. Nella sostanza materiale sono racchiuse le caratteristiche individuali e i talenti innati. In primo luogo, la quantità e la qualità della sostanza materiale determinano il potenziale etico di ogni individuo, per questo motivo ognuno ha caratteristiche differenti. In secondo luogo, le caratteristiche interiori si riflettono nella forma esteriore. Pertanto, l'interiorità si rivela nella forma e traspare dal tono di voce, dallo sguardo, dall'espressione facciale fino ad arrivare alla costituzione fisica e ai modelli di comportamento. In questo modo, ognuna delle caratteristiche interne combacia perfettamente con la sua manifestazione esteriore e così la sostanza dei cinque elementi viene riflessa all'esterno. (Di Giacinto, 2002, pag. 150) A ognuno dei Cinque elementi, ovvero legno, metallo, acqua, terra e fuoco corrisponde una determinata caratteristica fisica: il legno è associato alle ossa, il metallo ai muscoli e al tessuto connettivo, il fuoco al respiro, la terra alla carne e l'acqua al sangue. (Chen ,2014, p.352) Oltre alla componente fisica, la corrispondenza tra elemento e virtù era un problema intellettuale non ancora risolto nel III secolo e destava ancora molti quesiti. (Di Giacinto,2002, p.148) Nel capitolo I intitolato *jiuzheng* 九徵 vengono esposte le concezioni di Liu Shao.

Tutti gli esseri viventi sono dotati di un'unità originaria chiamata sostanza, il conferimento di Yin e Yang stabilisce la loro natura che assume una forma incarnando le Cinque Fasi. Tramite la forma la sostanza può essere investigata.

凡有血氣者，莫不含元一以為質，稟陰陽以立性，體五行而著形。苟有形質，猶可即而求之。(RWZ 1/2)

Liu Shao analogamente a Confucio ⁷ divide gli umani essenzialmente in tre categorie. In cima alla piramide troviamo il Saggio, il quale possiede tutti e nove i gradi in perfetto bilanciamento e viene definito *zhongyong* 中庸. Successivamente, ci sono coloro che possiedono solo in parte le caratteristiche richieste e vengono definiti *dexing* 德性 persone di “condotta virtuosa”, infine si collocano coloro che possiedono solo uno dei nove aspetti richiesti e sono nominati *piancai* 偏才 uomini di “abilità parziale” di cui non vale la pena discutere.(Chen,2014,p.352) Rispetto a ciò, Liu Shao ribadisce che le qualità umane differiscono a livello sostanziale, per cui lo studio e l’educazione svolgono un ruolo di perfezionamento e trasformativo, ma non possono né alterare la sostanza interna né far fiorire ulteriori talenti, soprattutto in coloro i cui limi sono più accentuati. Questo pensiero è palesato nel capitolo del *Renwu zhi* nominato *tibie* 體別 “Differenze di sostanza”. (Di Giacinto, 2002, p.150)

Si studia per perfezionare i talenti, [...] ma la natura di coloro il cui talento è parziale non può essere cambiata. Anche se attraverso lo studio apprendessero e i loro talenti venissero perfezionati, in seguito perderebbero comunque quello che hanno appreso.

夫學所以成材也,[...] 偏材之性，不可移轉矣。雖教之以學，材成而隨之以失。(RWZ 2/16)

Da questa constatazione sorge anche il dilemma su quale sia il metodo migliore da utilizzare per la classificazione delle persone. Il suo approccio può essere definito analitico e basato sull’esperienza. Per quanto riguarda la prima fase, Liu Shao sottolinea l’importanza di *guan* 觀 “osservazione”. In secondo luogo, Liu Shao utilizza il termine *ming* 名 per la classificazione delle persone. Il giudizio veniva proferito in seguito all’attenta osservazione delle reazioni emotive e delle capacità oratorie del

⁷ Confucio 孔子, *Lunyu* 論語, 16.9/46: 孔子曰：「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯為下矣。」 Confucio disse: “Coloro che nascono già sapendo sono la categoria più elevata, coloro che conoscono attraverso l’apprendimento sono la categoria successiva, poi ci sono coloro che apprendono tramite lo sforzo e infine ci sono coloro che pur sforzandosi non apprendono, questi sono di infima categoria.”

soggetto in questione. Secondo questa visione, la dialettica adoperata aveva il potere di rivelare parecchie informazioni sui tratti caratteriali dell'individuo. Inoltre, la biografia del soggetto veniva analizzata minuziosamente e ogni elemento era fonte di indagine. (Di Giacinto, 2002, p.153)

Bisogna osservare il significato di un'espressione come si ascolta la bellezza e la bruttezza dei suoni; analizzare le risposte come indagare le capacità e le carenze dell'individuo. Da ciò ne conviene che l'osservazione dei dialoghi e delle risposte è sufficiente a far sì che gli uni e gli altri si conoscano.

夫觀其辭旨，猶聽音之善醜；察其應贊，猶視智之能否也。故觀辭察應，足以互相別識。

(RWZ 9/11)

Una comprensione parziale del soggetto era dovuta alla mancanza di criteri stabili e oggettivi. (Ibid, p.154) Un primo ostacolo alla corretta valutazione altrui si riscontrava nella tendenza a prendere sé stessi come riferimento, con il rischio di riconoscere maggiormente le caratteristiche affini rispetto alle divergenze. Coloro che giudicavano dovevano servirsi della loro coscienza di sé e trasferirla all'esterno. Secondo Confucio, oltre alla conoscenza, l'amore e il rispetto di sé erano requisiti fondamentali per conoscere gli altri e per portare beneficio alla comunità. Da un punto di vista sociale, la conoscenza dei talenti era utile al fine di reclutare ministri nelle varie posizioni governative. In questo modo, l'arte del *zhiren* 知人 assumeva una valenza politica. Con la dinastia Han nacque l'idea che il *zhiren* non bastasse e che si dovesse investire sulla conoscenza dei processi naturali e di *tian* 天 "Cielo". L'interpretazione materialistica di Liu Shao tenta una sintesi tra le due, in quanto la sua concezione strutturale di sviluppo dell'uomo è affine a quella di ⁸Dong Zhongshu 董仲舒 (179-104 a.C.) e prevede la presenza di una determinata caratteristica compatibilmente con la fase in cui si trova uno specifico elemento. Ad ogni modo, la classificazione di Liu Shao non pone tanto l'enfasi sulle capacità di alcuni a discapito di altri, piuttosto si impegna a trovare per ognuno un posto nella società sotto la guida di un saggio sovrano. (Di Giacinto, 2002, pp.159-160)

Tutti i dodici talenti corrispondono ai posti burocratici. Perché la virtù non è presente tra questi?

Colui che è dotato di virtù è intelligente ed equilibrato, la sua virtù racchiude tutti i talenti della

⁸ Dong Zhongshu 董仲舒 (179-104 a.C.): promotore del Confucianesimo Han durante il regno dell'imperatore Han Wudi 漢武帝 (156-87 a.C.). è noto per aver unito il confucianesimo alla teoria *Yin* 阴 e *Yang* 阳 e delle Cinque fasi 五行. Egli si dedicò anche alla teoria della ciclicità storica dei regni e investì il sovrano della responsabilità di fare da intermediario con *tian* 天 il "Cielo", secondo il concetto di *ganying* 感應 la "risonanza" misteriosa tra Cielo e Terra. (Arbuckle, 1995, pp. 585.597).

moltitudine e non si occupa personalmente delle questioni. Per questo motivo, quando il *dao* del sovrano è stabilito, ognuno di questi dodici talenti occupa il posto adeguato.

凡此十二材，皆人臣之任也。主德不預焉？主德者，聰明平淡，達眾材而不以事

自任者也。是故，主道立，則十二材各得其任也。(RWZ, 3/16-18)

In questo testo non ci si focalizza esclusivamente sulle caratteristiche dell'individuo, bensì viene giudicato il valore morale e spirituale di una persona anche dalla sua abilità di comprendere le qualità altrui. Inoltre, questo riguardo nei confronti degli altri non è fine a sé stesso, ma è utile al mantenimento dell'ordine sociale se impiegato in modo corretto.

1.4 *Caixing siben lun* 才性四本論

Zhong Hui 鍾會 (225-264) fu una figura chiave del panorama intellettuale cinese del III secolo e giocò un ruolo importante nello sviluppo della *xuanxue* 玄学 (Chan, 2003, p.101) Egli è noto per aver composto *Caixing siben lun* 才性四本論, tuttavia tutte le sue opere sono andate perdute e le informazioni che abbiamo sul suo pensiero riguardanti il rapporto tra *cai* 才 e *xing* 性 derivano dalle sue 25 citazioni al *Laozi*. Zhong Hui ebbe un grande successo in ambito politico, durante l'era Zhengshi iniziò la sua carriera ufficiale nella biblioteca di palazzo e ottenne una posizione al Segretariato Centrale. Durante i Sima 司馬 ottenne la carica *situ* 司徒 “Ministro dell'istruzione e della cultura” divenendo così uno dei *sangong* “tre eccellenze” dello stato. Tuttavia, nel 264 tentò un colpo di stato contro i Sima e venne giustiziato. Durante il III secolo ci fu il dibattito su *caixing* che catturò l'attenzione dell'élite, per cui ogni filosofo doveva essere preparato su questo argomento e mostrarsi capace di dire qualcosa a riguardo. Relativamente a ciò, emersero prevalentemente i pensieri di ⁹Fu Gu 傅嘏 (209-255) ¹⁰Li Feng 李豐 (254) Zhong Hui 鍾會 (225-264) e ¹¹Wang Guang 王廣 (251). Quando i Sima 司馬 si insediarono al governo nel 249 e usurparono gli Cao 曹, la situazione politica era molto instabile e turbolenta, perciò tutti coloro che erano soliti prendere parte ai dibattiti si trovavano in

⁹ Fu Gu 傅嘏 (209-255): entrò in politica nei primi anni della dinastia Wei, durante il regno Zhengshi (240-249) ottenne la carica di *huangmen shilang* 黃門侍郎 “attendente di palazzo” per aspiranti ufficiali e successivamente ottenne una posizione chiave durante il regno dei Sima 司馬. (Chen,2004, p.124).

¹⁰ Li Feng 李豐 (?-254): ottenne la carica di *huangmen shilang* 黃門侍郎 “attendente di palazzo” durante il regno Taihe 太和 (227-232) e divenne *shangshu puye* 尚書僕射 “Vice segretario”. (Chen,2004, p.124).

¹¹ Wang Guang 王廣 (?-251): figlio di Wang Ling 王凌, un comandante militare che ottenne un considerevole successo durante la dinastia Wei. Wang Guang ottenne successo nel campo militare e ottenne il riconoscimento di *tunqi xiaowei* 屯騎校尉 “capitano di cavalleria”. (Chen,2004, p.124).

guerra. A causa della situazione storica, lo studioso Chen Yinke 陳寅恪 (1890-1969) ritiene che la politica abbia esercitato una grande influenza sul dibattito tra talento e natura. In effetti, durante il primo periodo medievale si era posta molta enfasi sulla concezione di *xing* e *cai* finalizzata a stabilire i criteri più adatti alla recluta di funzionari capaci. Alla radice di questo problema si celava la volontà di conoscere la relazione tra *dexing* 德性 “natura morale” di un individuo e la sua *caineng* 才能 “abilità”. Ad ogni modo, le diverse concezioni di *xing* e *cai* si divisero principalmente nella visione innatista ed externalista portando alla formulazione di diverse soluzioni in questo dibattito. Il concetto di *xing* vanta un ampio repertorio di dibattito a partire da Mencio fino ad arrivare a Wang Chong e la questione è stata spesso trattata da un punto vista morale, ossia si disquisiva sulla presunta bontà o meno della stessa. Durante i Wei si iniziò a concepire *xing* 性 in termini di *cai* 才 e questo conferì una connotazione politica alla questione, infatti con l’avvento di Cao Cao lo scopo fu quello di ampliare i requisiti e non basarsi esclusivamente su quelli etici. (Chan, 2004, p.128) Il dibattito *caixing* dimostrò di essere molto più di una disputa terminologica, poiché legato al concetto di *ming* 名 “nomi” e *shi* 實 “realtà”. Ad ogni modo, grazie a questo dibattito vennero stabilite delle buone basi per la creazione di un rinnovamento politico. (Chan,2004, p.139)

Nello *Caixing siben lun* le visioni che emergono sono essenzialmente quattro: Fu Gu sostiene che natura e talento siano le stesse *tong* 同, Li Feng ritiene che siano diverse *yi* 異, Zhong Hui crede che entrambe coincidano *he* 合, infine Wang Guang ritiene che si discostino l’una dall’altra *li* 離. Secondo la visione di Fu Gu, *cai* e *xing* sono determinate dal *qi*, inoltre la capacità è intesa in senso lato e comprende le doti fisiche, morali, psicologiche e spirituali dell’individuo. Sulla base di ciò, sia il talento che la natura sono doti innate. Al contrario, Li Feng ritiene che *xing* sia innata e che invece *cai* venga continuamente plasmata dall’istruzione e dall’apprendimento. La natura conferisce caratteristiche a livello biologico, ma è neutra dal punto di vista morale. I risultati ottenuti a livello morale o politico dipendono esclusivamente dallo sforzo e dall’allenamento. Pertanto, l’individuo è responsabile di ciò che diventa e anche la saggezza si raggiunge tramite l’esercizio. Zhong Hui tenta una posizione intermedia. Ciò di cui uno è dotato è necessario, ma non sufficiente alla realizzazione di *cai*. Ciò di cui siamo dotati è presente a livello potenziale per cui deve essere coltivato. Coloro dotati di un *qi* straordinario, come i saggi o gli immortali, externalizzano il loro potenziale in imprese straordinarie. Al contrario, ciò di cui sono dotate le persone ordinarie si esprime sottoforma di tendenze individuali che devono essere perseguite e coltivate nel modo giusto, altrimenti i loro talenti potrebbero andare sprecati a causa della scarsa volontà di apprendere e la tendenza a indulgere nei desideri. Infine, Wang Guang aggiunge un quarto punto di vista in cui fa presente che la natura individuale

non fornisce un terreno necessario alla coltivazione, pertanto ha bisogno di essere plasmata attraverso l'apprendimento. Gli esseri umani sono spontaneamente guidati dal desiderio e devono dipendere dai rituali e dall'istruzione per divenire responsabili. Una persona per coltivare i propri talenti deve necessariamente affidarsi ai riti. In questo senso natura e capacità divergono l'una dall'altra, poiché si trovano ai poli opposti. (Chan, Internet Encyclopedia of Philosophy)

1.5 La nascita della *qingtan* 清谈 e della *xuanxue* 玄學

Le nuove idee filosofiche nate durante il periodo Wei-Jin, si riconducono principalmente a quella che in cinese si chiama *xuanxue* 玄學, termine tradotto con “Neo-daoismo” o “Dottrina del mistero”. Allo stesso modo, la *xuanxue* è stata direttamente associata al termine *qingtan* 清谈 “Conversazione pura”, poiché le “Conversazioni pure” diedero vita a veri e propri dibattiti e speculazioni filosofiche riguardanti i principali argomenti della *xuanxue*. In realtà, questi termini non sono sinonimi, sono molto distanziati a livello cronologico e il loro significato è sfumato e si è evoluto nel tempo. Come accennato in precedenza, la pratica della *qingtan* 清谈 si è evoluta dal *qingyi* 清議 “Criticismo puro”, movimento nato in reazione alla grave corruzione del tardo periodo Han che consisteva nel proferire giudizi riguardo la presunta moralità di coloro che concorrevano per le cariche burocratiche. Il criticismo puro nacque per la volontà degli studenti e degli intellettuali di discostarsi dalla dissoluzione presente a corte, fino a formare una vera e propria corrente culturale chiamata *qingliu* 清流 “Corrente pura” una brezza di speranza e di rinnovamento. Conseguentemente a ciò, queste correnti pure indussero gli eunuchi a promuovere ripetute persecuzioni che includevano la censura e purghe, di cui ricordiamo la tristemente nota *Danggu* “Grande proscrizione” che avvenne tra il 166 e il 169. L'interesse degli studenti dell'Accademia nel proferire critiche e giudizi alle personalità politiche del tempo portò a un affinamento della pratica che rese la *qingtan* una forma di dibattito intellettuale a tutti gli effetti. (Lo, 2019, pp.511-514) Successivamente, nel periodo delle Sei Dinastie la *qingtan* 清谈 divenne un'attività accademica e sociale in voga tra l'élite, un vero e proprio gioco intellettuale che verteva su questioni metafisiche, epistemologiche e comportamentali che prevedevano una riconciliazione tra i Classici confuciani e i tre *san xuan Yijing*, *Dao de Jing jing* e *Zhuangzi*. (Swartz,2014, p.196) In definitiva, il passaggio da *qingyi* a *qingtan* si riscontra anche in una diversa interpretazione del termine *qing* 清 “puro”. Come riporta Wang Baoxuan, nel caso delle *qingyi* il termine puro si riferisce sia alle intenzioni altruistiche di chi voleva riformare il governo, sia in senso più generale a qualcosa di penetrante e trasparente. (Wang, 1987, pp.107-108) Nel secondo

caso, invece le intenzioni “pure” di coloro che aderivano alle conversazioni riguardavano principalmente l’indagine filosofica incentrata sul significato del *dao* e sulle relazioni tra tendenze umane, emozioni e talento. (D’Ambrosio, 2016a, p.624)

Il termine *qingtan* 清谈, contiene il carattere *tan* 谈 che può essere forviante e dare la falsa impressione di riferirsi a chiacchiere superficiali. Al contrario, i dibattiti richiedevano un intenso dispendio di energia mentale e fisica, talvolta proseguivano per ore ed erano molto accesi. Secondo la periodizzazione di Yu Ying-Shih lo sviluppo della “Conversazione pura” può essere suddiviso in tre periodi principali: Wei-Wei Occidentali, Jin Orientali-Song, Dinastie del Sud. (Lo, 2019, p.515) Nel primo periodo, Wei-Wei Occidentali, le conversazioni pure erano connesse alla politica e riflettevano l’attitudine dei partecipanti rispetto a essa. Nella seconda fase, Jin Orientali-Song, le conversazioni pure tendevano verso le dispute scritte o orali. Infine, nell’ultimo periodo, le conversazioni pure si erano trasformate in un esercizio intellettuale e un passatempo sociale che svelava e formava lo status sociale e il prestigio dei partecipanti. Una prestazione brillante non richiedeva solo una certa familiarità con gli argomenti più in voga, bensì capacità argomentative, erudizione e capacità di discutere i tre lavori della dottrina del mistero. Le conversazioni pure venivano giudicate per lo stile e per la sostanza e le valutazioni venivano fornite in base alla retorica, alla coerenza e alla veridicità. Gli argomenti dovevano essere coesi e coerenti rispetto al soggetto trattato e dal punto di vista stilistico la retorica doveva essere tecnicamente lucida e ordinata. Inoltre, il comportamento di colui che parlava era altrettanto rilevante, poiché doveva attuare con modi graziosi e la sua voce doveva essere melodiosa. Nonostante il clima intellettuale del periodo post Han fosse fondato sulle premesse dei valori confuciani, per quanto concerne l’amministrazione politica e comunitaria, l’influenza del Confucianesimo si ridusse gradualmente. L’interesse che sorse nei confronti dei testi fuori dal canone confuciano fu interpretato come un tentativo sovversivo e una forma di evasione dai confini prestabiliti dalla tradizione. In realtà, l’intenzione era quella di apportare nuove idee alla metafisica e alla politica senza mettere in discussione i valori impartiti da Confucio. Inoltre, l’esplorazione dell’individualità umana portò a intense riflessioni sul significato della vita e questo si rifletté nelle ballate popolari, nelle canzoni e nella poesia. Nel complesso, questa nuova tendenza venne giudicata come pericolosa e incontrò non poche opposizioni. (Chan,2009, pp.304)

La *xuanxue* 玄学 è una dottrina filosofica e intellettuale che sorse in Cina nel primo medioevo. Dal punto di vista storico, il suo sviluppo si divide in 4 periodi:¹² *Zhengshi* 正始 (240-249) con He

¹² *Zhengshi* 正始 (240-249): era dell’imperatore Cao Fang 曹芳, terzo imperatore della dinastia Wei 魏 (213- 266). (Chai,2020, p.2).

Yan 何晏 e Wang Bi 王弼, il periodo dei *zhu lin qi xian* 竹林七贤 “Sette saggi del boschetto di bambù”, 3) Jin Occidentali 晋 (265-316) 4) Jin Orientali 晋 (317-420). (Lo,2019, p.522)

Secondo l’analisi di Tang Yongtong 汤用彤 nel *Wei Jin Xuanxue Lunggao* 魏晋玄学论稿, i pensatori della *xuanxue* si occuparono principalmente di tre questioni: in primo luogo, della corrispondenza tra *ming* 明 “nomi”, *shi* 實 “realtà” o *xing* 形 “forma”, tramite la rivalutazione del rapporto tra *mingjiao* 名教 “dottrina dei nomi” e *ziran* 自然 “spontaneità”. In secondo luogo, del modo in cui il linguaggio contiene il significato *yanyizhibian* 言意之辯 e infine, della relazione tra *youwu* 有無 “Essere e Non Essere”. (D’Ambrosio, 2016a, p.621) Il *li* 理 nel senso di coerenza strutturale, divenne un importante strumento per collegare e comprendere la relazione tra linguaggio e pensiero. Un principio che regola l’argomentazione, e che riflette e include la realtà stessa. *Li* si riferisce agli standard dinamici di ogni entità, una coerenza strutturale che offre una nuova visione della natura lontana dalla comprensione tradizionale cinese della realtà. Originariamente, il termine *li* si riferiva alla struttura cosmica e sociale, successivamente la sua connotazione semantica incluse la struttura del linguaggio e del significato per poi indicare la struttura della mente e della coscienza. (Rošker,2020, p.36) Mentre la *mingjiao* aveva come obiettivo quello di determinare un nome standard seguendo dei criteri di valutazione, i nomi contenevano al loro interno l’essenza della realtà e la realtà doveva conformarsi al nome. Al contrario, nella *xuanxue* il linguaggio doveva adeguarsi alla realtà e forse ciò era legato all’urgenza di reclutare i funzionari. In entrambi i casi, il collegamento tra nome e realtà era diretto e causale. Ad ogni modo, il *mingli* è connesso alla relazione tra nome e significato. (Rošker, 2020, pp.34-35) L’investigazione della struttura del significato di *li* 理 portò a un graduale processo di astrazione del termine. Nel periodo della *xuanxue*, la nozione di *li* guadagnò una nuova dimensione in virtù dello sviluppo di connotazioni linguistiche ed epistemologiche. In definitiva, I filosofi *xuanxue* passarono dall’indagine delle relazioni tra nomi e realtà alla correlazione tra linguaggio e significato. (Rošker ,2020, p.45)

Un primo ostacolo alla comprensione della *xuanxue*, si incontra nella traduzione del termine *xuan* 玄. Si suppone che il carattere *xuan* 玄 di *xuanxue* 玄学 derivi direttamente dall’apertura del capitolo iniziale del Dao de Jing. (Sellmann,2020, p.18)

Il Dao di cui si può parlare, non è il Dao eterno. Un nome che si può esprimere non è il nome eterno. L’origine del Cielo e della Terra non ha nome, ciò che ha nome è la madre. Per questo motivo nella costante cessazione del desiderio se ne contempla il miracolo e nel desiderio costante se ne contempla la manifestazione. Entrambe le cose, hanno la stessa origine ma nomi differenti con lo stesso significato astruso. Il mistero del mistero, l’accesso di ogni meraviglia.”

道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。

(DDJ,1)

Il termine *xuan* 玄 indica qualcosa di oscuro e inconsistente, inoltre può anche riferirsi al buio o a sfumature di colore che vanno dal nero al rosso scuro. Alcuni studiosi tra cui Feng You Lan 冯友兰 traducono la corrente culturale con il termine “Neo-Daoismo”, altri come Erik Zürcher “Dottrina oscura”. Al contrario, alcuni si oppongono a queste traduzioni e propongono le loro alternative, per esempio Tang Yijie 汤一介 ritiene che “Dottrina misteriosa del periodo Wei-Jin” sia la traduzione più adeguata, Richard Lynn la definisce “Dottrina Arcana”, mentre Alan Chan ritiene che sarebbe più corretto lasciare il termine non tradotto visto l’ineffabilità del significato. (D’ambrosio, 2016a, p.622) In qualsiasi modo si voglia tradurre, tutti sono concordi nell’affermare che la *xuanxue* non fu solo caratterizzata da una mera tendenza all’evasione, bensì sancì definitivamente il distacco dal confucianesimo Han tentando nuove strade. Alcuni studiosi della *xuanxue*, ritengono che la mancata corrispondenza tra *ming* 名 e *shi* 實 scaturì il passaggio dal periodo Han a Wei-Jin, così provocando la reazione dei pensatori del tempo. (D’Ambrosio,2016a, p.622) Con il proposito di risolvere il conflitto e l’ipocrisia sociale instauratasi dalla mancata corrispondenza tra nomi e realtà, venne operata una rilettura radicale del *Daodejing*, *Yijing* e *Zhuangzi* che facilitò il collegamento e l’armonizzazione del contenuto di tali testi con quello degli Annali confuciani. I testi servivano per trattare argomenti come il *Dao*, il linguaggio e la moralità, utili risorse contro coloro che corrompevano e calunniavano la società. Gli intellettuali del periodo Wei- Jin colsero una somiglianza tra il Daoismo e il Confucianesimo, in quanto gli argomenti che trattavano, enfatizzavano i diversi aspetti di uno stesso tema. Malgrado l’ortodossia confuciana stabilita durante la dinastia Han non rispondesse più alle necessità della nuova epoca, Confucio veniva ancora considerato un grande saggio. (Chan,2009, pp.304-305) Il clima intellettuale tra il III e il IV secolo rappresentò un’opportunità unica per il dibattito filosofico e fu un periodo intellettualmente stimolante in questo ambito. Inoltre, la cosmografia Han venne messa in discussione ed eclissata dal dibattito tra *you* 有 “Essere” e *wu* 無. “Non Essere” (Chai, 2010, p.90)

I pensatori della *xuanxue* svilupparono e reinterpretarono i testi confuciani e daoisti. Tang Yongtong 汤用彤 suggerisce che le fasi del pensiero della *xuanxue* possono essenzialmente essere categorizzate in tre fasi. La prima fase inizia con He Yan 何晏 e Wang Bi 王弼 che prevede la riva-

lutazione di nozioni pre-Qin come *wu* 無 “Non Essere”, *dao* 道, *yan* 言 “linguaggio”, *qing* 情 “emozioni” e *shengren* 圣人 “saggio”. Essi utilizzano argomenti daoisti per spiegare la moralità confuciana basandosi maggiormente su *Yijing* 易经 “Libro dei Mutamenti”, *Lunyu* 论语 “Dialoghi” e il *Daodejing* 道德经. (D’Ambrosio,2016a, p.621) Per quanto riguarda la meontologia esposta nel concetto di *guiwulun* 贵无论 “valutazione del Non Essere”, Wang Bi e He Yan ritengono che il Nulla e il Dao siano la radice di tutti i principi filosofici. (Chai,2010, p.90) La seconda fase è associata ai *zhulinqixian* 竹林七贤 “Sette saggi del boschetto di bambù” ed è rappresentata da Ji Kang e Ruan Ji, uomini scossi dalla corruzione e dall’ipocrisia presente nella società, tanto da contrapporre il concetto di *ziran* 自然 a quello di *mingjiao* 名教 ed esaltare una vita al di fuori delle convenzioni e della ritualità, ovvero in netto contrasto con l’insegnamento morale confuciano. Infine, l’ultima fase viene rappresentata dal filosofo Guo Xiang, il quale riassume i concetti esposti in precedenza, in modo particolare quelli di Xiang Xiu 向秀 e tenta una sintesi tra daoismo e confucianesimo. L’originalità del suo pensiero è dovuta alla sua teoria chiamata *zisheng* 自生 “auto-generazione” e *zihua* 自化 “autotrasformazione” degli esseri. Inoltre, egli risalta *xingfen* 性分 “differenze individuali” e denuncia la tendenza a seguire *ji* 迹 “tracce” al fine di promuovere una visione politica ideale. (D’Ambrosio,2016a, p.623)

La prima fase della *xuanxue* è nota con il nome di Zhengshi 正始 (240-249) e corrisponde ai primi dieci anni del regno di Cao Fang 曹芳. I principali esponenti sono He Yan e Wang Bi e il fulcro della loro filosofia ruota intorno al dibattito *you* 有 e *wu* 無. He Yan è interessato a capire il processo trasformativo degli esseri, cioè da cosa dipendono *yin* 阴 e *yang* 阳 tanto che arriva a sostenere che tutte le cose dipendono da *wu* 無. e che l’Essere derivi da *wu* 無. Secondo lui, Essere e Non Essere sono interdipendenti tra loro e sono connessi al *Dao* 道. Pertanto, He Yan associa il *wu* al *dao*, in questo modo non si riferisce a *wu* come a un’entità individuale, ma come a uno dei tanti possibili nomi conferiti al *dao*. Non è possibile arrivare a una definizione univoca di *dao*, poiché le definizioni creano distinzioni *fen* 分, mentre la caratteristica del *dao* è proprio quella di non poter appartenere a nessuna determinata categoria. In questo modo il *dao* è completo e tutte le cose dipendono da esso per assumere le loro qualità. Per arrivare a comprendere la natura delle cose è necessario sbarazzarsi della forma, dei nomi, suoni e colori, per arrivare a constatare che dietro ogni cosa c’è un’assenza, un vuoto. Una volta che le cose si sono formate e vengono nominate diventano rigide e statiche, incapaci di prendere parte al gioco trasformativo di Yin e Yang. In definitiva, l’insormontabile legame tra *wu*

e *dao* è ciò che limita il suo pensiero a livello ontico. He Yan aderisce alla cosmologia della dinastia Han, secondo cui tutte le cose sono composte da una certa quantità e qualità di *qi* 氣 e dell'energia *yin* e *yang*. Ogni persona ha un suo *qi* fin dalla nascita, la cui sottigliezza determina la natura individuale 性 *xing* e i talenti individuali *cai* 才 come intelligenza, emozioni e capacità morali. Secondo He Yan, *shengren* 圣人 “il Saggio” ha una natura straordinaria che lo eleva automaticamente rispetto alla massa e lo rende immune a qualsiasi emozione eccessiva. Egli resta sempre calmo e imparziale, non viene plasmato dall'esterno, le sue emozioni non superano mai i confini tracciati e non recano offesa alla ritualità. Da ciò ne conviene che non tutti possono raggiungere la saggezza. (D'Ambrosio, 2016a, p.624)

Un altro esponente della prima fase è Wang Bi 王弼, il quale associa *wu* al Non Essere che è la fonte di tutti gli esseri. Egli fa riferimento a *benmo* 本末 “Radice e rami” per spiegare la relazione tra Essere e Non Essere. (Ziporyn, 2003, pag.24) Wang Bi viene ricordato per l'introduzione al concetto di *tiyong* 體用 “Sostanza/funzionamento”, una complessa operazione in cui c'è un rapporto tra il fondamento costitutivo e la sua funzione. (Muller, 2016, pp.119-120) Inoltre, Wang Bi è famoso per il passaggio da epistemologico a ontologico del binomio *you/wu* che vede *wu* un mezzo attraverso cui il *dao* si realizza. Possiamo affermare che Wang Bi e He Yan promuovono l'avvio della metafisica in Cina, grazie alle loro speculazioni su *wu*. A differenza di He Yan, Wang Bi, conferisce a *wu* un significato ontologico. Secondo lui, il *dao* è ciò che viene chiamato *wu* e si trova ovunque, poiché da esso tutto è generato. Egli parte dal concetto secondo cui il Nulla è la fonte di tutto, per cui *you* nasce da *wu* e per comprendere la natura dell'Essere bisogna partire dalla prospettiva ontologica del Non Essere. (D'Ambrosio, 2016a, p.625) Secondo Wang Bi il *dao* dà vita all'Uno, l'Uno dà vita al Due e in seguito ai centomila esseri. I centomila esseri hanno diverse forme, ma tutte ritornano all'Uno poiché esso deriva da *wu*. In questo senso, l'Uno viene associato a *wu* per spiegare come il *dao* dà vita ai centomila esseri. Il potere trasformativo della vita e della morte si basa su *wu*, per cui anche se tra di loro vi è un'interazione, comunque sono destinati a tornare allo stato di partenza. Inoltre, Wang Bi concepisce la vita come *gui* 歸 “ritorno” alla fonte originaria delle cose, cioè il *dao*. Wang Bi non ritiene che la vita nasca da *hundun* 混沌 “caos primordiale”, bensì da uno stato di Non Essere indifferenziato. (Chai, 2010, p.94) L'Uno è emblematico del *dao* e ricopre tutte le cose, infatti l'Uno contiene in sé sia il *dao* che il Non Essere e dall'Uno nascono tutte le differenziazioni e separazioni rappresentate dal Due. In definitiva, l'Essere emerge dal *wu* e contiene in sé il Non Essere primordiale da cui proviene. Sulla base di ciò, tutte le altre moltiplicazioni contengono in sé l'elemento di Non Essere contenuto nell'Uno originario. Per far sì che tutto funzioni, bisogna basarci sul *wu* e da ciò

giungere al carattere originario delle cose. Secondo Wang, *wu* coincide con *changdao* 常道 “Dao costante”, in questo senso riesce a unificare le caratteristiche ontiche e ontologiche proprie di *wu*. (Chai,2010, p.98) Per la precisione, il Non Essere, si pone alla base dell’Essere. Inoltre, Wang Bi afferma che l’atto di nominare significa designare una particolare forma alle cose, mentre il *dao* ne è privo e se l’avesse non potrebbe dare vita ai centomila esseri. Secondo Wang Bi, il *Dao* è inconoscibile perché conserva una misteriosità intrinseca. L’interpretazione ontologica del *dao* è volta al raggiungimento di obiettivi di valore morale, per questa ragione, gli insegnamenti morali confuciani sono l’esemplificazione del *dao* come progenitore di tutte le cose e *de* 德 “virtù” come progenitore di tutte le creature che personificano il *Dao*. (Sellmann,2020, p.23) La virtù in sé non ha niente di particolare e non può essere distinta o nominata se non attraverso la sua espressione in determinati usi e costumi. I nomi possono solamente riferirsi a specifiche caratteristiche oppure ad azioni virtuose, ma le azioni di per sé sono spontanee e posto che il *dao* coincide con la spontaneità, allora la moralità può essere intesa come un’espressione del *dao*. Pertanto, le virtù morali non possono essere accostate ad alcuna espressione specifica, poiché sono ineffabili come il *dao* stesso. Per Wang Bi i problemi della società risiedono nell’egoismo delle persone e nella loro alienazione dal flusso di energia proveniente dal *Dao* e dal *de*. Il saggio, secondo Wang Bi condivide con gli esseri ordinari alcune caratteristiche e la sua grandezza risiede semplicemente nel reagire a situazioni quotidiane senza restare sentimentalmente coinvolto. (Sellmann, 2020, p.24)

Diametralmente opposto a Wang Bi e He Yan troviamo Pei Wei. Nonostante lui sia nato dopo i due rappresentanti maggiori dei “Saggi del boschetto di bambù”, cioè Xi Kang 稀康 (223-262) e Ruan Ji 阮籍 (210-263), la sua filosofia si contrappone direttamente a quella di He Yan e Wang Bi e segna uno sviluppo significativo nel pensiero cinese. Il pensiero di Pei Wei, palesato nella sua opera del *Chongyou lun* 崇有论 “Discorsi sulla venerazione dell’Essere”, si schiera contro quello di He Yan e Wang Bi all’insegna del *guiwu*. Pei Wei afferma che l’astrusa concezione di *wu* risulta forviante e confuta l’idea con l’affermazione che solo da *you* 有 “Essere” può nascere l’Essere e l’Essere manifesto esiste come *qun you* 群有 “entità collettiva”. Pei Wei fallì a dimostrare quest’ultima teoria, però riuscì ad affermare *wu* come uno stato non esistente. Pei Wei considera la sopravvivenza delle cose dovuta alla loro capacità di auto-generazione e interdipendenza derivate dall’Essere. La sua teoria subì molto l’influenza del pensiero di Guo Xiang 郭象 e Xiang Xiu 向秀 riguardo le capacità auto-generative e auto-trasformative degli stessi. Questa auto-generazione delle cose assume la forma dell’Essere, per cui se viene meno questa capacità, l’Essere scompare all’istante. Da ciò si evince che *wu* e *you* sono opposti, pertanto *wu* corrisponde a *xuwu* 虚无 “Vuoto assoluto” e non è esistente.

Prima di Pei Wei, in Cina si era sempre considerato Essere e Non Essere in correlazione tra loro, invece egli formula una teoria ontologica più affine a quella greca di Parmenide. (Ziporyn, 2003, p.25) Pei, inoltre nega la concezione della non attività e del non sapere. La critica rivolta a Wang Bi riguarda la concezione di *wu* come un mezzo da adoperare per comprendere i principi del *dao*, nel senso di *zuo ji* 做极 “Realtà ultima” e di *zongzhu* 宗主 “origine di tutte le cose”. Siccome ogni cosa è dipendente l’una dall’altra, al loro interno le relazioni sono immutate e la loro costanza coincide con l’Essere. Pei Wei vuole dimostrare che i principi che regolano le cose non possono esistere se non all’interno delle cose stesse. Egli afferma che la miriade di cose assumono il *dao* come fonte, ad ogni modo lui nega la teoria di Wang Bi e afferma l’opposto. (Chai,2010, p.98) In definitiva, Pei Wei ritiene che le cose non possono esistere indipendentemente da ciò che le regola e sono interdipendenti. Il principio dell’Essere che assume la forma delle cose si rivela dunque nella sua forma ontica. Pei Wei considera l’Essere e il Non Essere agli antipodi e afferma che il Non Essere non può né generare, né avere una funzione effettiva, in quanto le cose si generano da sé e i principi si fondano in loro stesse. Il fulcro del suo pensiero è che l’Essere in quanto concreto, non può derivare da un Non Essere astratto. (Chai,2020, p.97)

La seconda fase della *xuanxue* è caratterizzata dalla presenza dei “Sette Savi del boschetto di bambù” un gruppo di intellettuali che visse a cavallo tra la dinastia Wei e Jin. Questo gruppo nacque in risposta a una società corrotta che utilizzava come pretesto le norme morali per raggiungere i propri scopi personali. I sette savi includono: Xi Kang 稀康 (223-262), Ruan Ji 阮籍 (210-263), Shan Tao 山濤 (205-283), Xiang Xiu 向秀 (223-275), Liu Ling 劉伶 (265 circa), Wang Rong 王戎 (234-305), Ruan Xian 阮咸 (234-305).

Il primo a definirli i “sette savi” fu lo storico ¹³Sun Sheng 孙盛 (302-373) nei *Jin yangqiu* 晋陽秋 “Annali dei Jin”, da ciò si deduce che l’appellativo “Sette savi del boschetto di bambù” sia stato conferito verso la fine dei Jin Orientali. Dalle ricerche degli studiosi moderni, invece, risulta che in realtà i sette savi non erano un gruppo stretto di amici. Al di là della veridicità dei fatti, l’influenza che questo gruppo considerato affiatato suscitò sull’élite culturale è stata e continua a essere di ampia portata, poiché essi incarnano il valore più intimo dell’amicizia fondato su affinità di pensiero e di interessi. (Baccini,2016, p.17) I sette savi videro nell’istituzionalizzazione del confucianesimo Han, la fonte principale della dilagante corruzione politica e ipocrisia morale. La loro focalizzazione

¹³ Sun Sheng 孙盛 (302-373): il suo nome di cortesia è Anguo 安國, fu uno storico che visse durante la dinastia Jin 晋朝 (266-420), inoltre si guadagnò la fama di abile conversatore. Egli scrisse il *Wei Shi Chunqiu* 魏氏春秋 “Cronache dei Wei” e *Jin Yangqiu* 晋陽秋 che andarono perdute. Egli simpatizzava per la *mingjiao*.

sull'idea di *ziran* in risposta al degrado morale, entrò in conflitto con la vita politica e sociale considerata inibitoria verso il Sé. Essi miravano a demolire le associazioni morali e le istituzioni politiche che trovavano minacciose per lo sviluppo dell'essere umano. La profonda insofferenza e avversione nei confronti delle norme socialmente accettate, portò i sette savi alla scelta di condurre una vita eccentrica caratterizzata dall'indulgenza in ogni tipo di piacere. Tuttavia, alcuni scelsero la strada dell'evasione come forma di protesta nei confronti dei problemi irrisolti della società. Questo atteggiamento valse loro il nome di “eremiti nichilisti”. (D'Ambrosio, 2016a, p.627)

I sette savi nell'immaginario collettivo posseggono qualità morali superiori alla media. Essi esercitavano il distacco fino al raggiungimento del *shenqi wubian* 神气无变 “imperturbabilità” uno stato neutro di fronte agli eventi esterni unito a una certa *yaliang* 雅量 “controllo di sé” che conferiva loro la libertà di esprimere la propria natura senza alcun tipo di remore. Inoltre, il comportamento dei sette sembrava che si ispirasse all'atteggiamento dei sei archetipi, cioè coloro che seguivano il *dao* ovvero: lo *shenren* 神人 il “Divino”, il *zhenren* 真人 il “Perfetto”, il *zhiren* 直人 il “Sommo”, e lo *shengren* 圣人 il “Saggio”. Oltre a questi, un'altra importante fonte di ispirazione fu il *daren* 大人 “Il grande uomo”, un eroe morale che riesce a preservare la propria natura e allo stesso tempo a mantenere un'armonia con l'universo a dispetto dell'epoca decadente in cui vive. Un'altra forma palliativa e di ribellione, consiste nell'abuso di bevande alcoliche e di droghe con lo scopo di conseguire la cosiddetta *qi wu* 齐无 “non distinzione” e lasciarsi andare più facilmente. Essi divennero un modello di “eremitismo estetico” e la loro fama riecheggì nel dibattito letterario e politico del periodo repubblicano (1911-1949), quando gli intellettuali d'epoca videro un parallelismo tra il periodo medievale e il crollo dell'impero Qing con la conseguente nascita della Repubblica (Baccini, 2016, pp.19-22).

Xi Kang e Ruan Ji continuarono la prima fase della *xuanxue* e si concentrarono maggiormente sugli aspetti sociali morali e spirituali dell'auto-coltivazione. Xi Kang si schierò contro la *mingjiao* e auspicava un ritorno allo *ziran* come requisito per entrare in una forma spirituale di auto-coltivazione. (Sellmann, 2020, p.25) Uno dei personaggi più carismatici fu sicuramente Xi Kang, il quale intendeva realizzare l'ideale della vita eremita e fu un grande appassionato di musica, in modo particolare di *qin* 琴. Xi Kang riteneva che suonando il *qin* si potesse coltivare sé stessi e le caratteristiche necessarie a padroneggiare lo strumento, in quanto solo dopo aver raggiunto il massimo grado di perfezione del sé nasce la comprensione della sua reale utilità. Egli con la sua opera *shengwuailun* 声无哀乐论 “La musica è senza dolore o gioia”, contesta la teoria classicista confuciana della musica, secondo cui ogni nota è connessa a una specifica emozione. Al contrario, egli ritiene che sia l'uomo a conferire

alle note prodotte un particolare significato compatibilmente con il suo stato d'animo. Per di più, egli contesta altre credenze confuciane riguardanti la corrispondenza tra coraggio ed intelligenza e l'innato amore per la conoscenza. (Ashmore,2014, p.207) Xi Kang fu un grande consumatore di droghe alchemiche e tra i suoi scritti si annovera anche *yang sheng lun* 養生論 “Teoria sul prolungamento della vita” un testo con suggerimenti su come prolungare la vita tramite pratiche dietetiche e meditative. Egli come gli altri condivideva l'odio per i Sima e aveva l'obiettivo di sostituire le credenze confuciane con le teorie esposte nel *Daodejing* e nel *Zhuangzi*. Le sue idee divergevano da quelle esposte dalla Scuola dei Nomi, in quanto lui evocava un ritorno alla spontaneità. Nella sua opera intitolata *Shisi lun* 釋私論 “Discorso sull'abbandonare l'interesse personale”, egli reclama la figura del *zhenren* 真人, uomo capace di preservare la sua essenza con l'atto di abbandonare i riti e l'artificialità della società. L'interesse personale emerge quando uno agisce per soddisfare le aspettative della società e non in modo spontaneo e genuino. (Sellmann,2020, p.25) La causa della sua condanna a morte fu legata alla volontà di difendere un amico accusato di mancata pietà filiale; a tal proposito si racconta che prima della sua esecuzione si mise serenamente a suonare il *qin* 琴 causando uno stupore generale e confermando la sua imperturbabilità. Nel capitolo I aneddoto numero 16 dello *Shishuo xinyu*, Wang Rong 王戎 (234-305) il più giovane dei Sette Saggi che si definiva abile nel classificare le tipologie caratteriali attraverso la pratica del *renlun jianshi* 人倫鑑識, asserisce il totale auto-controllo di Xi Kang. (Baccini,2016, pp.35-36)

Wang Rong disse: “Ho vissuto con Xi Kang per venti anni e non ho mai visto sul suo volto né un'espressione di gioia, né di fastidio.”

王戎云：「與嵇康居二十年，未嘗見其喜愠之色。」(SSXY 1/16)

Il secondo esponente più importante è Ruan Ji, egli si distinse precocemente come poeta e per aver sostenuto l'ascesa degli Cao. Ruan Ji non ambiva a ricoprire delle cariche, infatti respingeva la politica e non cercava il consenso della famiglia Sima. Principalmente il pensiero filosofico di Ruan Ji è contenuto negli scritti *Da Zhuang lun* 達莊論 “Sulla comprensione del *Zhuangzi*” e *darenxian-sheng zhuang* 大人先生傳 “Biografia del Maestro il Grande”. Nella prima opera, Ruan Ji presenta una cosmogonia in cui *ziran* genera Cielo e Terra, che a sua volta genera e contiene i diecimila esseri. Il *Dao* come *ziran* va oltre il Cielo e la Terra. Nella seconda opera, Ruan Ji parla dell'uomo realizzato come un individuo che trascende le convenzioni sociali ed è al di là del bene e del male, del giusto e dello sbagliato. (Sellmann, 2020, p.26) La sua produzione comprende anche una collezione di 82

poesie pentasillabiche denominata *Yonghuai shi* 永懷詩 ricca di allusioni e riferimenti intertestuali, sebbene carente di indicazioni precise sul momento e sull'occasione in cui fu scritta. (Baccini, 2016, pp.33-35) Secondo la sua concezione, le istituzioni create dall'uomo impongono una serie di valori artificiali che non solo creano disarmonia tra gli individui, ma ne rafforzano l'avidità e l'egoismo andando così a creare l'inganno. Conseguentemente a ciò, la proposta di Ruan Ji si può considerare filo-anarchica in quanto consiglia di restare nella spontaneità e il tipo di governo a cui allude si basa sui capitoli del *Daodejing* contenenti le nozioni di *ziding* 自定, *zizheng* 自正, *wuwei* 無為 interpretati alla lettera. (D'Ambrosio, 2016a, p.628) Nell'aneddoto numero 15 del capitolo I dello *Shishuo xinyu*, troviamo un elogio di Sima Zhao 司馬昭 (211-265) nei confronti della raffinatezza intellettuale di Ruan Ji.

Sima Zhao, principe Wen dei Jin elogia Ruan Ji per la sua estrema accortezza, in quanto ogni volta che parla con lui le sue parole sono sempre misteriose e inarrivabili, inoltre non c'è mai una volta che criticino o apprezzino qualcuno.

晉文王¹⁴稱阮嗣宗至慎，每與之言，言皆玄遠，未嘗臧否人物。(SSXY 1/15)

Xiang Xiu noto con il nome di cortesia Ziqi 子期 ricoprì cariche minori sotto i Sima e nel 272 fu impegnato nella stesura del commentario al *Zhuangzi*, anche se morì senza riuscire a completarlo. Di lui restano nella loro interezza *Si jiu fu* 思舊賦 “Ricordando il passato” e *Nan yang sheng lun* 難養生論 “Controbattendo sul ‘nutrire la vita’” dove mostra il suo scetticismo nei confronti di tali pratiche in contrapposizione a Xi Kang. Il suo nome sarà inevitabilmente per sempre legato a quello di Guo Xiang, in quanto venne accusato di plagio. (Baccini, 2016, pp.37-38)

Liu Ling viene principalmente ricordato per la sua composizione *jiu de song* 酒德頌 “Ode alla virtù vino” che meglio lo caratterizza. Secondo quanto riportato dal *Jinshu* 晉書 “Libro di Jin”, Liu Ling era un amante dell'ebbrezza alcolica e aveva una condotta libertina e completamente disinteressata all'apparenza. Durante la sua vita riuscì a ottenere una carica burocratica minore, ma venne presto licenziato poiché era inadatto al ruolo. (Baccini, 2016, p.38) Liu Ling tramite l'abuso di alcol si poneva di fare esperienze spirituali e avere una comprensione diretta con la realtà ultima. (Sellmann, 2020, pp.30-31) Dall'aneddoto numero 13 del capitolo IV dello *Shishuo xinyu* emerge la peculiarità per cui viene ricordato Liu Ling.

¹⁴ Sima Zhao 司馬昭 (211-265): secondo figlio di Sima Yi, fratello minore di Sima Shi, padre di Sima Yan, fondatore della dinastia Jin (265-420), di solito ci si rivolge a lui con il titolo postumo di Principe Wen dei Jin, per il suo servizio nel regno di Wei. (Liu Yiqing, 2002, p. 598).

Liu Ling era alto sei *chi*, all'apparenza era così brutto e triste che pareva smarrito e del tutto incurante del suo corpo.

劉伶身長六尺，貌甚醜悴，而悠悠忽忽，土木形骸。(SSXY 4/13).

Ruan Xian condivideva con gli altri “savi” la passione per l'alcol e il disinteresse nei confronti delle regole sociali, il suo strumento prediletto era la *pipa* 琵琶 e la sua passione era la musica. Shan Tao tentò di raccomandarlo per agevolargli una posizione da funzionario, ma i suoi tentativi fallirono poiché non riusciva a mantenersi sobrio. Infine, a causa della sua condotta venne allontanato dalla capitale. (Baccini,2016, pp.38-39)

Quando Shan Tao raccomandò Ruan Xuan per la mansione di funzionario delle Cariche Civili per descriverlo disse: “è limpido, semplice e animato da pochi desideri, niente e nessuno può cambiarlo”.

山公舉阮咸為吏部¹⁵郎，目曰：「清真寡欲，萬物不能移也。」(SSXY, 8/12)

Wang Rong, il più giovane dei “Sette Saggi” fin da piccolo mostrò doti fuori dal comune e per questa ragione da adulto gli vennero riconosciute varie virtù tra cui la capacità di giudicare gli altri *renlun jianshi* e l'adesione a una ritualità moderata e rispettosa. Grazie a queste capacità, si mise a servizio di Sima Zhao e ottenne cariche importanti. Nel *Shishuo xinyu* viene messa in risalto la sua avarizia come a dimostrazione della sua volontà di non celare il suo vero Sé. Oltre a ciò, non ci sono segni di una sua produzione letteraria. (Baccini,2016, p.39)

Wang Rong era così avaro che quando suo nipote si sposò gli regalò un solo abito per poi anche reclamarlo indietro.

王戎儉吝，其從子婚，與一單衣，後更責之。(SSXY 29/2)

Infine, Shan Tao acquisì fama sociale anche se proveniente da una famiglia modesta. Durante i Jin ricoprì varie cariche tra cui quella di direttore dell'istruzione *situ* 司徒. Viene descritto come un uomo perfettamente inserito in società, un buon ufficiale e un infallibile burocrate con elevate capacità decisionali che si mise al servizio della famiglia Sima. Nonostante non gli si attribuiscono opere, si dice che amasse la lettura del *Zhuangzi*, del *Laozi* e gli insegnamenti presenti nel *Sunzi* 孫子. Nel

¹⁵ Libu 吏部: Ministero delle Cariche Civili la cui mansione era quella di esaminare e scegliere i candidati e in base ai gradi ottenuti respingerli o promuoverli.

capitolo VII dell'aneddoto 10 del *Shishuo xinyu*, Wang Rong proferisce un giudizio sulla personalità di Shan Tao. (Baccini,2016, p.39-40)

Wang Rong dice di Shan Tao:” Come giada grezza e oro non raffinato, tutti ammirano il suo valore anche se nessuno sa definire la sua capacità.

王戎目山巨源：「如璞玉渾金，人皆欽其寶，莫知名其器。」(SSXY 8/10)

La terza fase è rappresentata da Guo Xiang, il commentatore più influente del *Zhuangzi* accusato di plagio nei confronti di Xiang Xiu. Egli prova ad armonizzare *mingjiao* con *ziran*, in quanto non le concepisce come due dottrine antagoniste, bensì come complementari. Le contraddizioni nelle sue teorie non suggeriscono una scelta tra due opzioni, ma sono intrinsecamente correlate e integrate. La filosofia di Guo Xiang rappresenta l'apice dello sviluppo della *xuanxue*, poiché promuove una sintesi volta a eliminare le controversie e si concentra su ciò che potremmo definire *wuwu* 無無 “Oltre il Non Essere” ed espone la sua teoria che si concentra sull'indipendenza di ogni individuo e su *zisheng* 自生 “auto-generazione” delle cose. Inoltre, Guo Xiang affronta molti argomenti popolari della *xuanxue* come *xing* 性 e *ming* 命, *wuxin* 無心 *wuwei* 無為, *mingjiao* 名教 e *ziran* 自然. (Sellmann, 2020, p.29-30). Per quanto riguarda la disputa tra *mingjiao* 名教 e *ziran* 自然, egli ritiene che le definizioni e i riti fornissero un'idea limitante della virtù, poiché quest'ultima è essenzialmente spontanea. Relativamente a ciò, Guo Xiang si focalizza su *ji* 迹 “tracce”, ovvero i lasciti di azioni passate che portano alla formazione di modelli da seguire. Seguire le tracce significherebbe aggrapparsi determinati modelli del passato, così perdendo la spontaneità e l'efficacia delle azioni. La vera spontaneità e realizzazione personale non si raggiungono attraverso l'emulazione dei saggi che hanno agito virtuosamente, bensì agendo secondo *xing* 性 “natura” ed assecondando *fen* 分 “differenze individuali”. L'agire in modo spontaneo e assecondare la propria natura favoriscono l'armonia sociale. Infine, Guo come gli altri filosofi, considera Confucio come il saggio più importante e afferma che gli insegnamenti del Maestro non dovrebbero essere letti in maniera letterale e che gli *Annali*, il *Daodejing* e il *Zhuangzi* non fanno altro che enfatizzare diversi aspetti di uno stesso problema. (Ziporyn,2003, pp.26-27) Nello *Shishuo xinyu* nel capitolo VIII è presente l'aneddoto 32 che descrive Guo Xiang.

Guo Xiang possedeva un talento straordinario e la capacità di conversare del Laozi e del Zhuangzi. Yu Ai, ogni volta lo elogiava dicendo: “Perché Guo Xiang deve essere necessariamente inferiore a me?”

郭子玄有俊才，能言老、莊。庾敳¹⁶嘗稱之，每曰：「郭子玄何必減庾子嵩！」(SSXY 8/26)

Gli aneddoti citati riguardanti i principali esponenti della *xuanxue* sono volti a esemplificare la rilevanza della descrizione e analisi dei comportamenti dei personaggi in epoca Wei-Jin.

¹⁶ Yu Ai 庾敳 (262-311): Viene descritto di temperamento gioviale e appartenente al gruppo dei cosiddetti *bada* 八達 “Otto spiriti liberi” le cui bizzarrie furono aspramente criticate, in modo particolare da Pei Wei. Yu Ai perse la vita in seguito al sacco di Luoyang. (Liu Yiqing, 2002, nota pag.636.)

Capitolo 2 Guo Xiang e il suo pensiero filosofico

2.1 Biografia di Guo Xiang 郭象

¹⁷Guo Xiang, il cui nome personale è Zixuan 子玄 nacque tra il 262 e il 269 e morì tra il 311 e il 312, anche se gli studiosi moderni sono concordi nel far risalire il suo periodo di vita tra il 265 e il 312. Riguardo al suo luogo natale, alcuni lo localizzano nel commando di Yingchuan 潁川郡 (centro-Henan) altri in Henei 河内 (Fiume Giallo, Henan del Nord), e infine, altri ancora semplicemente lo localizzano nello Henan 河南. La connessione con Yingchuan può essere dedotta dalla conoscenza di Guo Xiang con Yu Ai 庾敳 (262-311) come si evince dall'aneddoto presente nel *Shishuo xinyu* dove Yu Ai esalta le qualità di Guo Xiang. In realtà della vita di Guo Xiang ci restano poche notizie, le origini della sua famiglia sono sconosciute, quindi si suppone che i suoi familiari non avessero ottenuto nessuna carica ufficiale e che non appartenessero a un rango elevato. Probabilmente i membri della sua famiglia erano dei piccoli proprietari terrieri, oppure padroni di qualche impresa commerciale, quanto basta per mantenere gli studi a Guo Xiang e continuare a supportarlo fino al raggiungimento dell'indipendenza. La dinastia dei Jin Occidentali fu caratterizzata da lotte di potere tra i membri della famiglia imperiale che sfociarono in guerre e intrighi politici a corte, oltre alla compresenza di disastri naturali e invasioni barbariche. In un'era dominata da potenti clan e dall'aristocrazia, per coloro che non avevano conoscenze con l'alta società vi erano esigue probabilità di fare carriera e ottenere ruoli burocratici di rilievo. Vi erano solamente due possibilità, l'una consisteva nel riuscire a farsi un nome nel campo della *xuanxue* grazie alla capacità di eloquenza, l'altra era ottenere la protezione di un potente che aveva una certa influenza nel governo centrale. Guo Xiang non solo fu in grado di farsi conoscere, ma acutamente comprese le circostanze politiche e scelse di allearsi con persone influenti. Probabilmente per questo motivo venne additato dall'opinione pubblica come un politico calcolatore e competitivo tristemente famoso per la sua carenza di virtù e di scrupoli. Guo Xiang riuscì a ottenere la protezione di Wang Yan 王衍 (265-311) un uomo abile nell'arte della valutazione della personalità. Quando Wang conobbe Guo Xiang nel 290 ricopriva la più alta carica militare e aveva molti agganci a corte. Grazie a questa conoscenza, Guo Xiang ricevette numerose proposte e offerte di lavoro presso numerosi uffici provinciali e di prefettura a cui, tuttavia, rinunciò.

¹⁷ Biografia di Guo Xiang presa da Richard Lynn il cui materiale si basa largamente su Wang Xiaoyi "Guo Xiang pingzhuan fu Xiang Xiu pingzhuan" 郭象评传附向秀平传. pp.121-160; 372-397.

Il fatto che si sappia poco della sua giovinezza può essere indice del suo intenso impegno negli studi e della sua devozione al *Laozi* e al *Zhuangzi*. (Lynn,2022, pp. xix-xx)

Nel capitolo VIII dello *Shishuo xinyu* viene riportato un aneddoto in cui Guo Xiang si fa notare da Wang Yan grazie alla sua spiccata capacità di eloquio.

Il comandante militare supremo Wang Yan disse: quando Guo Xiang parla è come se fosse un fiume in piena, fluisce e fluisce senza esaurirsi.

王¹⁸太尉¹⁹云：「郭子玄語議如懸河寫水，注而不竭。」(SSXY 8/32)

Anni dopo, grazie all' accrescimento della sua esperienza in parallelo alla sua reputazione, Guo Xiang trovò sostegno in Sima Yue 司馬越²⁰ (311), anche noto con il titolo di principe Xiaoxian di Donghai 東海孝獻王, il quale favorì il decollo della sua carriera politica. L'ascesa di Guo Xiang è profondamente intrecciata con quella di Sima Yue, infatti, nel 302 quando quest'ultimo ottenne la carica di *sikong* 司空 "Ministro", Guo Xiang fu promosso nel reparto di amministrazione del ministero. La posizione ricoperta corrispondeva ai sette ranghi, due gradi sopra il nove che era considerato il rango più basso. In modo particolare, gli anni tra il 300 e il 304 furono molto turbolenti e caratterizzati da molti conflitti interni in parte dovuti alla "Rivolta degli otto principi" (291-306). Le ripercussioni di queste rivolte comportarono un allentamento delle regole governative utilizzate per reclutare i funzionari. Quando fu eletto ministro dell'educazione Wang Rong (234-305), personalità favorevole a Guo Xiang, Sima Yue approfittò della circostanza per conferire a Guo Xiang il titolo di *huanhgmen shilang* 黃門侍郎 che riguarda la supervisione della segreteria della cancelleria appartenente al quinto rango, vicino al fulcro del potere. Inoltre, nel 306 Sima Yue pose fine alla Ribellione degli Otto Principi e ottenne la carica di *taifu* 太傅 che consiste nel controllo del paese al posto

¹⁸ Wang Yan 王衍 (265-311): figlio di Wang I 王义 e cugino di Wang Rong 王戎, si distinse precocemente nell'ambito della conversazione dove ottenne il primato per quanto riguarda le discussioni su *wu* 無 "Non Essere", evitò a lungo di ricoprire cariche ufficiali, tuttavia, grazie all'esperienza accumulata accettò la prestigiosa carica di taiwei presidente del Segretariato Imperiale dove si occupava di lavori e di istruzione. La sua reputazione è quella di un uomo più dedito al soddisfacimento dell'interesse personale, piuttosto che del bene comune. La data della sua morte risale al 311 quando le truppe dei Xiongnu invasero la capitale. (Liu Yiqing,2022, nota pag. 677.)

¹⁹ *Taiwei* 太尉: Titolo che si riferisce al comandante militare supremo dell'antica Cina.

²⁰ Sima Yue 司馬越 (?-311): noto per essere il secondogenito di Sima Tai. Nella sua vita ottenne molti titoli in modo particolare vengono ricordati quelli di vice-presidente del Segretariato Imperiale e quello Principe di Donghai. Nel 300 divenne presidente del Segretariato Centrale e nel 303 fu invitato dall'imperatore Hui ad assumere una posizione chiave nel controllo del governo centrale. Negli anni successivi lottò per mantenere il suo prestigio in alterato a corte, per lo meno fino alla morte avvenuta nel 311 a causa del sacco di Luoyang. (Liu Yiqing, 2002, nota pag.603)

dell'imperatore in casi di necessità. Allo stesso modo, Guo Xiang entrò a far parte dell'amministrazione legata alla carica precedentemente citata, fattore che conferì ancora più prestigio alla sua carriera. Nello stesso anno, l'imperatore Hui, noto come Sima Zhong 司馬衷²¹ morì a causa di un avvelenamento attribuito a Sima Yue. Questo evento contribuì alla formazione della cattiva reputazione rispettivamente di Sima Yue e di Guo Xiang. Nonostante ciò, la sete di potere di Sima Yue continuò a emergere anche con l'imperatore successore al trono. Siccome tutti gli intrighi di corte non furono sufficienti a minare l'autorità del nuovo imperatore, per questo motivo Sima Yue decise di abbandonare Luoyang e di preparare da distanza i suoi piani di attacco. In seguito, Sima Yue grazie a una campagna militare riuscì a uccidere gran parte dei sostenitori dell'imperatore e nominarsi cancelliere. In tutto ciò, Guo Xiang divenne uno dei più intimi collaboratori di Sima Yue e ritornò con lui a Luoyang ottenendo una nuova carica. A Guo Xiang venne delegata la maggior parte dell'amministrazione governativa con l'ordinaria supervisione degli ufficiali subordinati. Nel *Jinshu* si sostiene che Guo Xiang avesse il potere di gestire gli affari di coloro interni ed esterni alla corte. Ad ogni modo, l'apice del potere raggiunto grazie all'ascesa di Sima Yue fu di breve durata, in quanto entrambi morirono a causa e successivamente al Sacco di Luoyang nel 311. (Lynn, 2022, p. xxvii)

2.1.1 Controversie sul commentario al *Zhuangzi* 莊子

La data precisa della compilazione del commentario al *Zhuangzi* di Guo Xiang non è certa. Malgrado ciò, si stima che il commentario fu completato dallo stesso tra il 302 e il 306, tesi supportata dalla biografia di Xiang Xiu nel *Jinshu*. Alcuni ritengono che Guo abbia iniziato il lavoro nel 290 per completarlo in una decade, altri invece ritengono che il commentario fu un prodotto degli anni successivi nato in reazione alla sua esperienza politica. Questa tesi si basa sul tentativo di Guo Xiang di formulare delle soluzioni valide e pratiche per la società e politica del tempo attraverso una reinterpretazione del *Zhuangzi*. Nel momento in cui compose il commentario sembra che fosse distaccato da speculazioni filosofiche e maggiormente dedito alla politica in cerca di soluzioni pratiche. In questo senso, le teorie da lui formulate all'interno del commentario potrebbero essere lette come un'auto-legittimazione del potere acquisito a supporto della sua visione. Sicuramente il contesto socio-politico di Guo Xiang condizionò la sua scrittura. Ad ogni modo, egli si pose l'obiettivo di valutare le impraticabilità della politica del *Zhuangzi* per sostituirla con soluzioni pragmatiche. Secondo Guo Xiang, il *Zhuangzi* aveva delle carenze riguardanti il rapporto tra gli esseri viventi e il mondo circostante. In

²¹ Sima Zhong 司馬衷 (259-306): secondogenito di Sima Yan venne incoronato imperatore nel 290. È passato alla storia come un incompetente dai comportamenti stravaganti e moralmente discutibili. (Liu Yiqing, 2002, nota p. 599).

primo luogo vi era una mancata fusione e corrispondenza con le cose stesse, per cui non si poteva raggiungere l'unità. In secondo luogo, il testo mostra un certo disinteresse e critica nei confronti della mondanità e della politica, pertanto la figura del saggio è passiva e contemplativa. Al contrario, secondo Guo Xiang il saggio non può dileguarsi ed è costretto ad agire in quanto la sua mente coglie all'istante l'inevitabilità dell'azione, in quanto fluida e spontanea. Infine, il *Zhuangzi* pone molta enfasi sulle esperienze personali, mentre un vero saggio illuminato è cauto nel parlare di sé, si fonde con tutte le cose e comprende ogni punto di vista. Per queste ragioni, Guo Xiang tramite il suo commentario venne accusato di distorcere la visione del *Zhuangzi* per adattarlo al suo modo di concepire la realtà senza curarsi eccessivamente del significato originale del testo o dell'intento dell'autore. (Lynn, 2022, pp. xxiii-xxv) Questa insinuazione unita alle accuse di plagio, suscitò non poche critiche e contribuì a rendere ancor più negativa la reputazione di Guo Xiang già debole per la sua vicinanza a Sima Yue, uomo molto controverso.

Le accuse di plagio nei confronti di Guo Xiang ai danni di Xiang Xiu appaiono nel *Shishuo xinyu* e sono state riprese nel *Shishuo xinyu*:

Da principio ci saranno stati una decina di commentatori al *Zhuangzi*, tra i quali nessuno riusciva a cogliere l'essenza del testo. Xiang Xiu andò oltre i vecchi commentari, spiegò nuovi concetti, e riuscì ad analizzare i contenuti in modo accurato e originale. In questo modo egli diede impeto alla prosperazione della moda del Mistero. Prima ancora che i soli commentari "Acque Autunnali" e "Gioia suprema" venissero terminati, Xiang Xiu morì. Siccome il figlio di Xiang Xiu era ancora un bambino, la sua interpretazione cadde nell'oblio, tuttavia restò una copia del manoscritto. Guo Xiang un uomo meschino, ma dal talento straordinario quando vide che il commentario non era stato divulgato se ne appropriò in modo furtivo. Così commentò i due capitoli "Acque autunnali" e "Gioia suprema" e di altri molti capitoli modificò le frasi. In seguito ricomparve la copia del manoscritto di Xiang Xiu, per questa ragione attualmente abbiamo due commentari al *Zhuangzi*, quello di Xiang e quello di Guo che sono la stessa cosa.

初，注莊子者數十家，莫能究其旨要。向秀於舊注外為解義，妙析奇致，大暢玄風。唯秋水、至樂二篇未竟而秀卒。秀子幼，義遂零落，然猶有別本。郭象者，為人薄行，有俊才。見秀義不傳於世，遂竊以為己注。乃自注秋水、至樂二篇，又易馬蹄一篇，其餘眾篇，或定點文句而已。後秀義別本出，故今有向、郭二莊，其義一也。(SSXY, 4/17).

Secondo Ziporyn, anche se Guo Xiang incorporò il commentario di Xiang Xiu, l'accusa di plagio risulta eccessiva visto che era usanza comune basare il proprio pensiero su commentari altrui per avvalorare la propria posizione, sostenere le proprie tesi e assumere autorevolezza. Pertanto, le

revisioni di Guo sono cruciali, sia per i contributi significativi apportati alla dottrina *xuanxue*, sia per la divulgazione degli argomenti dominanti dal III al VI secolo caratterizzati dalla tendenza a conciliare la dottrina confuciana con quella taoista. (Ziporyn, 2003, p.17) Gli studiosi moderni e contemporanei cinesi si dividono essenzialmente in tre gruppi. Del primo gruppo fanno parte coloro che ritengono che Guo Xiang abbia sicuramente plagiato il commentario di Xiang, nel secondo gruppo ci sono quelli che reputano che il commentario debba essere attribuito a entrambi. Infine, nel terzo gruppo ci sono quelli che sostengono che i commentari di Guo e Xiang siano diversi poiché il primo andò perso prima dei Tang 唐 e il secondo, quello di Guo, sopravvisse durante i Song 宋, per cui la versione di Guo Xiang doveva essere decisamente superiore. L'ipotesi secondo la quale la versione di Guo sia la migliore del commentario prevede anche che il commentario di Guo sia più lungo. Il commentario di Xiang Xiu presenta 20 fascicoli e 26 capitoli con l'aggiunta di una versione composta da 27 fascicoli e 28 capitoli senza i capitoli miscellanei. Al contrario, l'edizione di Guo si presenta in 33 fascicoli e 33 capitoli con 5 capitoli in più rispetto alla versione di Xiang Xiu. Inoltre, l'organizzazione di Guo risulta migliore e più facile da comprendere. Infine, ci sono studiosi che sostengono che Guo Xiang si sia appropriato solamente dei capitoli "Acque autunnali" e "Gioia suprema" del commentario di Xiang Xiu. Tuttavia, il fatto che i contenuti e le interpretazioni che emergono dai rispettivi commentari risultano simili, dipende soprattutto dall'appartenenza allo stesso periodo, piuttosto che da un atto di plagio. Il maggiore contributo riguardante la compilazione dei commentari proviene da Wang Shumin (1914-2008), il quale attraverso l'analisi e la comparazione dei due testi smentì ampiamente l'accusa di plagio di Guo nei confronti di Xiang Xiu, in quanto i due commentari differiscono e la similitudine presente in alcuni passaggi è dovuta maggiormente alla loro appartenenza allo stesso periodo, piuttosto che dall'atto di plagio. Fukunaga Mitsuji (1918-2001) sembra esser stato il primo a dedicare la sua attenzione all'analisi delle fondamentali preposizioni filosofiche di Guo Xiang e delle divergenze con Xiang Xiu. Dopo la sua ricerca pubblicata nel 1954, egli esonerò Guo da ogni accusa di plagio, poiché il poscritto ritrovato di Guo fu preservato nel Tempio di Kozanji a Kyoto. Questo poscritto contiene dettagliate descrizioni riguardo l'organizzazione del testo di Guo, la sua visione filosofica e il piano strutturale per il commentario. Pertanto, Fukunaga ritiene che Guo debba prendersi tutti i diritti per la composizione del commentario indipendentemente da ciò che può aver preso da Xiang Xiu. Infine, Fukunaga non smentisce il fatto che Guo Xiang utilizzò il commentario come veicolo per la formulazione del punto di vista di Guo. Oltre al commentario al *Zhuangzi* Guo Xiang è famoso per aver composto *Laozi zhu*, *Zhuangzi yin*, *Lunyu tilue*, *Lunyu yin* e *Guo Xiang ji*. (Lynn, 2022, xxxiii-xlvi)

Ad ogni modo, il Commentario di Guo Xiang al *Zhuangzi* sembra denunciare la depravazione e l'opportunismo tipico del periodo Wei-Jin dovuto anche all'instabilità politica e alla conseguente

lotta per la sopravvivenza che ciò comportava. Il contributo di Guo Xiang è stato molto importante per la storia cinese, tanto da favorire la creazione di una nuova Weltanschauung capace di influenzare il successivo Neo-Confucianesimo e il buddhismo cinese. Non solo la sua fu una visione originale, ma offrì un'alternativa di vita che non prevedeva necessariamente una scelta netta tra *ziran* e *mingjiao*, ovvero l'adesione all'edonismo e all'eremitismo, opposto a una completa aderenza all'etichetta. Il commentario di Guo Xiang si tratta di una sua guida personale volta a condurre una vita serena e prospera. Il pensiero del filosofo è ricco e complesso e tratta argomenti ontologici, teleologici, linguistici, etici, politici, teorie storiche di coltivazione spirituale e molto altro. Infine, il richiamo all'auto-trasformazione e all'indipendenza è il tema più ricorrente. (Lo, 2019, p.527)

2.2 Guo Xiang e il concetto di *ziran* 自然

Per quanto riguarda il concetto di *ziran* 自然, Guo Xiang si lascia influenzare dalla visione di Wang Chong 王冲 (27-97 A.D)²², in modo particolare per quanto riguarda la visione di *xing* 性, di *sheng* 生 e *tian* 天 a esso correlati. Wang nel capitolo 54 del *Lunheng* nega che il Cielo *tian* 天, sia responsabile o che agisca in maniera intenzionale nella creazione di tutti gli esseri. Wang Chong enfatizza l'azione spontanea senza la presenza di nessuna volizione oppure intento. Le azioni che vengono attribuite a *tian* 天 non posseggono nessuno schema logicamente riconducibile. Inoltre, egli minimizza il ruolo dell'azione volontaria nella determinazione di un risultato, pertanto ogni sforzo e ogni azione volta al raggiungimento di un obiettivo vengono posti in secondo piano. (McLeod, 2020, p.149) Wang Chong crede in un Cielo non cosciente e senza obiettivi, la cui manifestazione è ciò che tutti vedono. In questo modo si ha il distacco definitivo dal confucianesimo Han che concepisce il Cielo come volitivo e giudicante, fautore di presagi di buon auspicio o sciagure volti a condannare o premiare l'operato del governo. La legittimazione del Cielo in grado di unire le norme sociali e politiche viene distrutta. I metafisici Wei-Jin interpretano questa disarmonia tra natura e società enfatizzando la mancanza di uno scopo. (Ziporyn, 2003, pp.5-6) L'interazione tra Cielo e Uomo, chiamata *ganying* 感應 "risonanza", caposaldo del periodo Han, perde di popolarità tra gli intellettuali Wei-Jin e non torna più in voga dopo la caduta dell'impero Han. Guo Xiang usa il termine *ganying* 感應

²² Wang Chong 王冲 (27-97 A.D): uno dei filosofi più conosciuti degli Han Orientali e primo autodidatta della storia cinese ottenne una posizione all'Ufficio del merito *gongshi* 功史 è conosciuto per la stesura del *Lunheng* 論衡. Il metodo *wennan* 問難 sembra che abbia influenzato le *qingtan* era principalmente orientato al disvelamento della verità, al rifiuto della falsità per mettere in discussione le teorie comunemente accettate. Oltre a ciò verrà ricordato e influenzerà il pensiero di filosofi successivi per le sue teorie su *xing* 性, *ming* 命, *ziran* 自然, *zhi* 知 e *sheng* 生 che si discostano dalla visione tradizionale Han attribuita a Dong Zhongshu. (McLeod, 2015, pp. 358-359).

soltanto una volta nel suo commentario, in quanto vuole dimostrare la mancanza di scopo del Cielo. La cosiddetta risonanza nel periodo Wei-Jin funziona solo su cose basate sullo stesso piano dell'esistenza, per cui visto che il cielo è naturalizzato, il cosmo si riduce a una concezione bidimensionale della realtà. Questa all'epoca fu una svolta, in quanto l'uomo non doveva più agire basandosi sul presunto volere del cielo. Wang Chong riuscì a naturalizzare il cielo e il suo pensiero ebbe successo anche molto tempo dopo la sua diffusione. (Lo,2020, p.369-370) Guo Xiang partì da questo nuovo presupposto per la formulazione delle sue teorie. Il Cielo concepito da Guo Xiang è completamente naturalizzato e somiglia a ciò che noi oggi chiamiamo "Madre natura". 天地者,萬物之總名也。天地以萬物為體,而萬物必以自然為正。自然者,不為而自然者也。 (Guo, ZZS 2/1/21) "Il Cielo e la Terra è il nome generico di tutte le cose, il Cielo e la Terra tramite tutte le cose assumono una forma e tutte le cose necessariamente tramite la spontaneità si normalizzano. Essere ciò che sono significa che senza intenzione esse sono ciò che sono."

Guo Xiang si distacca dal confucianesimo Han e afferma che non c'è nessun Dio, nessun tipo di creatore e nessuna realtà metafisica dietro le apparenze. La realizzazione di questo è la chiave della liberazione. Allo stesso tempo, egli mette in dubbio e trascende il concetto di causalità sostenendo che tutte le cose sono necessarie e naturali. Guo Xiang enfatizza *ziran* e il fatto che il Cielo non sia un'entità trascendente a essa, bensì sia parte di essa. Lo *ziran* è per Guo il divenire spontaneo delle cose, non motivato da intenzioni teleologiche volte a ottenere un obiettivo esterno. Il divenire spontaneo non è il risultato di una coscienza volitiva e non è comprensibile in termini di causalità. Niente può legittimare *ziran*, in quanto 各自然各自可。 (Guo, ZZS 75/27/8) "Ogni cosa è spontanea e legittima" inoltre è accompagnata da uno stato di mancata auto-consapevolezza. Infatti, la consapevolezza è concepita come un blocco a *ziran* ed è indice che qualcosa non è al posto giusto. Una cosa diventa ciò che è non per volontà o per una deliberazione, ma per la totale mancanza di interferenza. Questa significa che c'è una correttezza intrinseca in tutte le cose che spontaneamente sono. Ogni cosa è spontanea, giusta, inspiegabile, inconscia e trascende la causalità, perciò è accettabile *ke*. (Zi-poryn,2003, p.37)

Ma cos'è che distingue Guo Xiang dai predecessori della *xuanxue*? Riguardo il rinomato dibattito tra *you* 有 e *wu* 無, Guo Xiang sintetizza e propone una nuova teoria, *wuwu* 無無 che riguarda l'enfasi dell'Essere oltre il Non Essere. Guo Xiang trascende la visione che ricerca un'origine in Essere o Non Essere, poiché egli ritiene che ciò che costantemente genera tutti gli esseri si produca naturalmente e spontaneamente. Infine, egli rinnega le altre concezioni filosofiche che credono ci sia una realtà ultima che regola il mondo, non accetta cause esterne all'Essere. (Sellmann, 2020, p.29)

Guo Xiang insiste sul fatto che non c'è nessun creatore esterno che faccia riferimento a un principio trascendente la realtà fisica, per cui è possibile solo l'immanenza. (Lynn, 2022, p. xlviii)

Potremmo definire Guo, il teorico più razionale del tempo secondo il quale tutte le cose esistono spontaneamente e tutte sono indipendenti e auto-generate. “莫不塊然而自生。 Tutte le cose non sono casuali e si generano da sé.” (Guo, ZZS, 3/2/4) Non c'è nessuna forza esterna che influenza la loro vita e il loro destino, per questo Guo Xiang non sente il bisogno di ricercare una causa primaria da cui devono necessariamente dipendere. “造物者無主，而物各自造。 Non c'è un creatore come fondamento, le cose si creano da sole” (Guo, ZZS 7/2/94). Al Non Essere non viene attribuito alcunché e nemmeno all'Essere, la generazione delle cose deriva da fattori inerenti alla natura stessa senza che esse siano pilotate da un ente superiore, come divinità oppure fonte originaria. In questo modo, Guo Xiang rifiuta l'idea dell'esistenza di creature trascendenti capaci di creare qualsiasi cosa. (Rosker, 2020, p.43)

Quindi dovrebbe esserci un creatore? Il Non Essere? Il Non Essere non è, come potrebbe creare qualcosa? L'Essere, invece, non sarebbe sufficiente a creare una moltitudine di forme.

夫造物者有呀? 無呀? 無也，則胡能造物哉? 有也，則不足以物眾形。(Guo, ZZS 7/2/94)

In questa citazione possiamo notare come Guo Xiang si allontani dai suoi predecessori per quanto riguarda la creazione di tutte le cose. Dall'inizio degli studi moderni del Daoismo Wei-jin nel XX, in modo particolare nell'era Zhengshi. (240-249), il *Dao* è stato concepito come “Nulla supremo” *zhi wu* 至無 “Nulla supremo”. (Gao, 2022, p.1) Al contrario di Wang Bi e di He Yan, Guo Xiang toglie a *wu* 無 qualsiasi potere precedentemente conferito e ribadisce chiaramente la fallacia delle affermazioni dei primi filosofi della *xuanxue*. In questo senso segue la linea di Pei Wei e concepisce *wu* come non esistenza. (Gao, 2022, p.10) “無既無矣，則不能生有。 Il Non Essere non è, quindi non può creare l'Essere.” (Guo, ZZS 3/2/8) In questo passaggio è palese come *wu* venga concepito come “nulla” nel senso letterario del termine.

Non solo il Non Essere non può mutare in Essere, anche l'Essere non può mutare in Non Essere. Pertanto, per quanto essi possono mutare in tutte le cose esistenti, non potranno mai corrispondere al Non Essere. La ragione per cui non possono corrispondere al Non Essere è perché sin dall'antichità il Non Essere non c'è mai stato e l'Essere è sempre esistito.

非唯無不得化而為有也，有亦不得化而為無矣。是以無有之為物，雖千變萬化，而不得一為無也。不得一為無，故自古無未有之時而常存。(Guo, ZZS 60/22/73)

Per quanto riguarda il concetto di *Dao* 道, secondo Guo Xiang esso è ciò che permette alle cose di manifestarsi per come sono, non ha la capacità di creare. Pertanto, lo *ziran* non poggia sul *Dao* 道. Egli identifica il *Dao* in termini di *zisheng* 自生 “auto-generazione” delle creature, un’idea che prese da Xiang Xiu. “道故不能使有, 而有者常自然也。Il *Dao* non può creare l’Essere, l’Essere è in modo spontaneo.” (Guo, ZZS 73/25/79) Concepire il *Dao* come fonte originaria, come un’entità o come un processo causale o un processo astratto che produce le cose è un errore. Il *Dao* della natura è semplicemente un nome con cui si indica il prodursi spontaneo delle cose. (Fraser,2020, p.346)

“天者, 自然也。自然既明, 則物得其道也。La natura è ciò che è spontaneo. Ciò che è spontaneo diviene manifesto, così le cose realizzano il *Dao*.” (Guo, ZZS 34/13/32) Il *Dao* semplicemente indica il modo in cui ogni cosa diviene da sé, in quanto non è un’entità esterna che conferisce determinate caratteristiche. (Fraser,2020, p.346) Guo Xiang concepisce il *Dao* sia a livello universale, sia a livello particolare. In altre parole, un principio unico che si realizza spontaneamente e in modi differenti in ogni individuo. Se una persona è in grado di realizzare la propria natura conferita dal *Dao*, allora sarà mantenuto quel senso di coerenza e correttezza primordiale necessari al mantenimento dell’ordine sociale. (Lynn, 2022, p. 1-li). Per ribadire ulteriormente il concetto e risolvere la questione dell’esistenza a priori cita anche *Yin* e *Yang*, infatti anche se questi sono visti come la causa empirica della generazione, in realtà la loro esistenza deve ancora essere investigata e non si adattano per essere l’origine ultima di tutte le cose (Gao, 2022, p.13).

Chi è che precede le cose? Si considera che siano *Yin* e *Yang* a precederle, ma entrambi sono considerati cose. Allora chi precede *Yin* e *Yang*? Si considera che sia *ziran*, ma *ziran* corrisponde alla spontaneità delle cose che si auto creano. Si considera il *Dao* supremo come precedente a esse, ma visto che il *Dao* Supremo è il Nulla supremo, come può essere antecedente alle cose? Allora chi può dirsi a priori? Sembra che ci sia qualcosa, ma non c’è niente. Questo mostra che le cose sono spontanee e non c’è qualcosa che le rende tali.

誰得先物者乎哉? 吾以陰陽為先物, 而陰陽者即所謂物耳。誰又先陰陽者乎? 吾以自然為先之, 而自然即物之自爾耳。吾以至道為先之矣, 而至道者乃至無也。以無矣又奚為先? 然則先物者誰乎哉? 而猶有物, 無已。明物之自然, 非有使然也。(Guo, ZZS 60/22/75)

Come si evince dal passo, Guo Xiang ribadisce la spontaneità dell’auto-generazione di tutte le cose, inoltre *ziran* è ciò che conferisce a *xing* determinate caratteristiche e secondo il filosofo i limiti di ogni cosa sono stabiliti in modo spontaneo. (Cao Runqing, 2016, p.73)

2.2.1 Guo Xiang e il concetto di *wudai* 無待

Correlata alla nozione di *ziran* c'è il concetto dell'unificazione dell'indipendenza *wudai* 無待 e della dipendenza *youdai* 有待. Guo Xiang associa il concetto di *dai* 待 dipendenza a quello della causalità e cerca di risolvere secondo la sua prospettiva il quesito sollevato nel *Zhuangzi* riguardante l'esistenza della penombra e dell'ombra.

La penombra chiese all'ombra: "prima ti muovevi, ora sei fermo, prima eri seduto ora sei in piedi, com'è che non sei saldo? L'ombra disse: io dipendo da altri per agire! E ciò da cui io dipendo a sua volta dipende da altri per compiere un'azione. Dipendo forse dalle squame di un serpente o dalle ali di una cicala? Come potrei sapere perché faccio una cosa e non un'altra?"

罔兩問景曰：「曩子行，今子止，曩子坐，今子起，何其無特操與？」景曰：「吾有待而然者邪！吾所待又有待而然者邪！吾待蛇蚺、蝸翼邪！惡識所以然？惡識所以不然？」

(Guo, ZZS 7/2/92)

Guo Xiang considera la ricerca di cause esterne come futile ed erronea e afferma che tutte le cose sono autonomamente e inconsciamente inter-dipendenti le une dalle altre, ed allo stesso tempo indipendenti, nel senso che non c'è una causa originaria grazie alla quale esistono. L'idea di un sé indipendente trova conferma nella propria coerenza personale e nella dipendenza derivata dalla determinazione del momento. La causalità meccanica viene criticata, poiché secondo Guo Xiang una causa può avere molti effetti e nessuna cosa dipende da un singolo fattore bensì da molteplici, il che equivale a nessuno in particolare. Guo spesso parla della necessità reciproca di ogni cosa. Secondo Guo Xiang le cose semplicemente coesistono ma non sono condizionate e causate da cose esterne. Tutte le parti corrispondono l'una con l'altra, ma non sono la causa dell'una dell'altra. Secondo Guo Xiang, ogni cosa è assolutamente indipendente e auto-sufficiente anche se allo stesso tempo è correlata ad altre. Se solo una non fosse indipendente, comprometterebbe l'indipendenza di tutte le altre. Se ricerchiamo la causa prima di ciò che è dipendente regrediamo all'infinito per arrivare alla conclusione che non c'è dipendenza (*wudai*). Una volta che uno capisce che la materia si genera spontaneamente non ricerca più un creatore. Di tutte le cose dell'esistenza, non ce n'è mai stata una che non si trasformasse da sola, tutte le cose nelle loro distinzioni appaiono indipendenti. Spiegare qualcosa presuppone l'utilizzo della causalità, ma l'affermazione dell'indipendenza equivale ad affermare che niente è spiegabile. Le azioni teleologiche dipendono dal riconoscere un obiettivo e nell'attribuirgli un valore, al contrario Guo si oppone a un'azione orientata a un fine e alla conoscenza che c'è alla base. Guo rifiuta il concetto di causalità e critica l'idea di una causa originaria. L'idea di un creatore

alla base di tutto viola il principio stesso della causalità. Se ogni cosa per esistere deve avere una causa esterna, allora il creatore stesso viola questo principio, poiché deve necessariamente crearsi da solo. Per questo motivo, andando a ritroso l'unica creazione possibile deve essere spontanea e non esterna a sé stessa. Una determinata cosa è certamente dipendente da una configurazione particolare di condizioni per possedere qualsiasi sorta di caratteristiche, ma non è dipendente da nessuna di esse nello specifico per avere determinate qualità. Paradossalmente anche la dipendenza è indipendente, poiché ogni cosa è spontanea e non vi è nulla che la rende deliberatamente dipendente da altro. (Zy-porin, 2003, pp.85-92) In questo senso, limitatamente all'indagine della natura delle cose la ricerca di cause può essere ridondante e inutile.

Di eventi cronologicamente vicini possiamo conoscere le cause immediate; mentre se ricerchiamo la causa originaria fino alla fine, allora non troveremo nessuna causa immediata eccetto che la spontaneità. Visto che la spontaneità non è dipendente, allora la ricerca delle cause immediate diviene futile e non resta che fluire con esse.

夫物事之近,或知其故,然尋其原以至乎極,則無故而自爾也.自爾則無所待問其故也,但當順。

(Guo, ZZS 36/14/4)

Guo Xiang distingue il termine *yuan* 原 “causa ultima” da *gu* 故 “cause immediate” per indicare la percepita relazione causale tra le cose. Secondo Guo Xiang, ogni spiegazione causale per quanto prolissa possa essere, prima o poi deve giungere alla conclusione, momento in cui ci si rende conto del fatto che le cose sono tali per determinate caratteristiche intrinseche. (Lo, 2020, p.377)

Guo Xiang riconosce che il fondamento ontologico delle relazioni causali denominato *zong* 宗 “fonte” risiede dentro ogni individuo ed è essenzialmente spontaneo. Pertanto, Guo rifiuta la nozione di dipendenza *dai* 待 secondo cui l'esistenza è dipendente da cose esterne. (Fraser, 2020, pp.348-349) Questo commento al *Zhuangzi* giustifica proprio questo concetto. “責此近因而忘其自爾,宗物於外,喪主於內。È un errore cercare la causa prossimale dimenticandosi della spontaneità delle cose e localizzare la fonte di esse al loro esterno dimenticandosi della fonte al loro interno.” (Guo, ZZS 7/2/94)

Secondo Guo Xiang gli esseri sono *wudai* 無待 indipendenti, nel senso che non dipendono da nessuna causa specifica, infatti la dipendenza *youdai* 有待 è contingente a un determinato momento e andando a ritroso si basa su *wudai* 無待 indipendenza, in quanto gli esseri si basano sulla spontaneità per esistere e ricercare un'origine risulta superfluo. La constatazione dell'indipendenza è la base concettuale per ciò che si chiama *duhua* 獨化 “auto-trasformazione”. (Lo, 2020, p.76) Il principio di

auto-trasformazione è ciò che si riconosce quando si giunge al termine di una ricerca causale. Come riporta il passo del commentario: “推而極之, 則今之所謂有待者率至於無待, 而獨化之理彰矣。 Quando la regressione delle domande arriva al termine ciò che viene considerato dipendenza in realtà è indipendenza, così il principio di trasformazione diviene chiaro.” (Guo, ZZS 76/27/24)

Il rifiuto di Guo della causalità è strettamente collegato al fatto che non vi è nessun creatore o entità superiore come causa di altri e allo stesso modo non è possibile che qualcosa esista per volizione personale. Allo stesso tempo, questo non significa che ogni cosa non abbia senso di esistere, infatti Guo Xiang ritiene che qualsiasi cosa esista non sia casuale ma abbia una ragione di esistere. “物無不理但當順之。 Le cose non è possibile che non abbiano una coerenza, per cui vanno accettate.” (Guo, ZZS 59/22/37) Per i pensatori Wei-Jin, *li* 理 si riferisce a quelle caratteristiche che rendono una cosa coerente nel suo complesso, dunque, anche se la coerenza di qualcosa non spiega la causa della sua esistenza, tuttavia ne giustifica l'esistenza. (Lo,2020, pp.374-375) Nonostante questo, Guo ritiene che ogni cosa abbia ragione di esistere, c'è una coerenza nell'esistenza di ogni creatura. Egli ritiene che tutto è come dovrebbe essere, tutta la realtà è ragionevole e deve essere accettata. “故人之生也, 非誤生也; 生之所有, 非妄有。 La ragione della nascita di ognuno non è un errore, poiché tutto ciò che nasce non è senza senso.” Allo stesso modo Ziporyn ribadisce la correttezza e la legittimità intrinseca di ogni cosa esistente (Ziporyn, 2003, p.28)

Con il fine di spiegare la relazione tra le cose Guo Xiang elabora una serie di concetti, ovvero *xiangyu* 相與, *xiangdai* 相待, *xiangwei* 相為 e *xiangyin* 相因. Per convenzione andremo a delucidare esclusivamente il concetto di *xiangdai*. In primo luogo, l'inter-dipendenza delle cose non si fonda su nessun principio invariabile, ma si basa sul dinamismo degli esseri e su norme provvisorie, in quanto nessuno è immune al cambiamento e funge da standard fisso. Nonostante l'inter-dipendenza delle cose possa comprendere relazioni causali, per Guo Xiang ciò è dovuto alla contingenza e paradossalmente all'indipendenza di ciascuna parte. Per spiegare meglio questo concetto ci sono molti esempi relativi al corpo umano. (Lo,2020, p.377-378)

Sotto il Cielo non c'è niente che non sia parte della relazione tra gli altri e sé, ma il sé e gli altri desiderano agire per loro stessi e sono opposti come l'est e l'ovest. Il sé e gli altri cooperano come le labbra e i denti. Le labbra e i denti non operano l'uno per l'altro, ma se le labbra non ci sono più, i denti congelano.

天下莫不相與為彼我,而彼我皆欲自為,斯東西之相反也.然彼我相與為脣齒, 脣齒者未嘗為, 而脣亡則齒寒。 (Guo, 43/17/30)

Sebbene il lavoro che svolgono le labbra sia utile alla protezione del dente, l'uno non è la causa dell'altro e la loro esistenza è contingente. In questo modo, labbra e denti formano una relazione che non è causale, ma inter-dipendente. Se uno venisse a mancare, l'altro ne risentirebbe, ma continuerebbe a esistere. In questo modo le labbra e i denti formano una relazione reciproca. (Lo,2020, p.378) È una condizione naturale che le labbra e i denti siano vicini e che l'uno benefici dell'altro, mentre è un'osservazione artificiale dire che i denti sono volti alla protezione delle labbra, la loro interdipendenza presuppone *wuxin* 無心, l'assenza di un obiettivo, in quanto le cose nel mondo esistono in modo spontaneo e non sono finalizzate a qualcosa. (Lo,2020, p.379)

Sebbene le mani e i piedi abbiano funzioni differenti e i cinque organi lo stesso, l'uno non prende mai parte all'attività di un altro, così le 100 parti del corpo si armonizzano simultaneamente. Questo è accordarsi senza accordarsi. Senza mai aver cooperato, l'esterno e l'interno beneficiano l'uno dell'altro e questo è chiamato cooperare senza cooperare.

雖手足異任,五藏殊管,未嘗相與而百節同和,斯相與於無相與也;未嘗相為而表裏俱濟,斯相為於無相為也。(Guo, ZZS 17/6/60)

Nell'esempio del corpo umano, ogni cosa agisce per sé stessa e allo stesso tempo dà beneficio agli altri. Solo in questo modo ogni cosa è in armonia con il tutto, da ciò si evince che l'interdipendenza delle cose è spontanea e non è finalizzata. La funzionalità di ognuno fa sì che ogni cosa si accordi senza nessuna deliberazione. Le cose semplicemente coesistono e non sono determinate causalmente da fattori esterni. L'indipendenza di ogni cosa consiste nel fatto che non c'è una causa primaria, oppure un obiettivo da raggiungere, le cose non diventano ciò che sono tramite uno sforzo, piuttosto dipendono dalla condizione del momento che a sua volta è prodotto inconsciamente da loro stesse e si fonde con l'ambiente circostante. Tutte le parti corrispondono a vicenda e sono interdipendenti senza essere l'una la causa dell'altra. (Ziporyn,2003, p.93) Paradossalmente, l'interdipendenza è collegata all'indipendenza e all'auto-trasformazione, concetti in cui si ribadisce che tutto ciò avviene in modo spontaneo e fa sì che ognuno tragga beneficio dagli altri pur agendo in modo autonomo. (Tan,2020, p.131)

È importante precisare che Guo Xiang non rifiuta appieno la teoria di causalità, tra l'altro uno dei perni del pensiero scientifico, egli semplicemente sottolinea che questa teoria ha comunque dei limiti soprattutto in termini esistenzialisti e ontologici. Egli infatti afferma che le spiegazioni causali risultano valide se trattano fenomeni vicini a livello temporale e facilmente osservabili empiricamente.

2.2.2 Guo Xiang e *duhua* 獨化

La questione dell'auto-trasformazione, chiamata *zihua* 自化 oppure *duhua* 獨化 è direttamente collegata al problema della non dipendenza *wudai* 無待. Il termine *zihua* è stato preso dal *Zhuangzi*, anche se Guo Xiang nel suo commentario usa spesso il termine *duhua* per indicare il cambiamento in cui gli esseri costantemente si imbattono e la conseguente trasformazione individuale. Malgrado ciò, Guo Xiang afferma che ogni essere nella sua trasformazione resta comunque unico e coerente con sé stesso. Tutte le cose si auto-creano, dipendono da loro stesse, si auto-trasformano e si fondono nella determinazione momentanea. Esse mutano in base alle circostanze dinamiche di un momento specifico, tutto ciò che diventano è giusto e non potrebbe essere altrimenti. Inoltre, la loro interdipendenza richiede che esse abbiano costante necessità l'una dell'altra e interagiscano tra loro nel corso dell'auto-trasformazione. Le cose dipendono da loro stesse, ma ciò non è dovuto a una volontà conscia, bensì alla spontaneità. Ogni cosa è spontanea, giusta, inspiegabile, inconscia e trascende la causalità. Non bisogna fare altro che accettare i cambiamenti e lasciare che facciano il loro corso senza applicare nessuna volizione o giudizio. Questo lasciar andare implica la rimozione della valutazione e il conformarsi con il costante mutamento di valori che combacia con il cambiamento. (Ziporyn, 2003, pp.99-100) Questa teoria diviene influente anche in ambito politico. La teoria dell'auto-trasformazione, ovvero l'idea che ogni essere nell'universo sia responsabile della sua genesi e del suo sviluppo sembra richiamare l'idea di una vita autonoma all'insegna dell'auto-determinazione, concezione ben distante dalla politica confuciana e vicina all'ambizione di molti letterati del periodo Wei-Jin. Infine, viene enfatizzata l'auto-determinazione, l'auto-sufficienza e il mantenimento inalterato della propria natura (Lo, 2020, p.386)

Una volta che arriviamo al termine delle speculazioni sulla causalità tra le cose occorre fermarci e vedere che non resta altro che accettare i principi di *duhua* 獨化 “auto-trasformazione”. (Fraser, 2020, p.348)

Se ricerchiamo ciò da cui dipendono e da dove provengono, allora la ricerca sarà infinita. Una volta giunti al concetto di non dipendenza, allora il principio di auto-trasformazione diverrà chiaro.

若責其所待而尋其所由,則尋責無極,卒至於無待,而獨化之理明矣。(Guo, ZZS 7/2/93)

Riguardo il processo di auto-trasformazione è importante considerare che questo trascende il controllo degli individui stessi. Specificamente questo significa che il cambiamento che avviene non è il risultato di un'azione conscia degli esseri, perché ciò che compiono è indipendente dalla loro

volontà. Siccome ciò che avviene non è il risultato di un'azione deliberata, allora non è dato sapere la loro origine e il motivo della loro esistenza (Fraser, 2020, p.347). “不知其所以然而然。Avviene spontaneamente senza sapere perché”. (Guo, ZZS 76/27/20)

Nella via del cambiamento non c'è niente che non si incontri, oggi ti ritrovi in una forma umana, come potrebbe essere un'azione causale? La nascita non è un'azione causale, al momento giusto avviene da sola, per cui visto che è così, non è ridicolo pensarla altrimenti?

夫變化之道,靡所不遇,今一遇人形豈故為哉?生非故為,時自生耳。然而有之,不亦妄乎。
(Guo, ZZS 17/6/58)

Tutte le cose si basano su loro stesse per compiere *zisheng* 自生 “auto-generarsi” e *zihua* 自化 “auto-trasformarsi” esse non possono divenire qualcos'altro e ognuno si basa sulla spontaneità della propria natura per esistere e per trasformarsi. (Jia Leilei, Li shurui, 2022, p.5)

Coloro che ottengono qualcosa spontaneamente, esternamente non l'acquisiscono dal *Dao* e internamente non la ricavano da loro stessi. Spontaneamente la ottengono trasformandosi da sé.

然則凡得之者,外不資於道,內不由於己,掘然自得而獨化也。 (Guo,ZZS 16/6/31)

L'auto-trasformazione è l'espressione dell'individualità di ognuno, uno può solo prendere atto del dinamismo della realtà e delle circostanze che incontra. Inoltre, l'auto trasformazione è alla base dell'interrelazione di tutte le cose esistenti. Questo processo cosmico di evoluzione è chiamato anche co-evoluzione, in questa unità cosmica non è compromessa la natura di nessuno poiché ognuno mantiene la propria individualità e si unifica con tutte le altre cose. Infine, la relazione tra gli esseri permette a ognuno di essere al centro di una rete dinamica e di svolgere un ruolo cruciale. Questo ha significative ripercussioni politiche e sociali. (Lo,2022, pp.384-386) Guo Xiang restringe la trasformazione al campo dell'essere, inoltre enfatizza l'individualità delle cose ed elimina l'esistenza di una ragione dietro ai fatti che avvengono. (Gao, 2022, pp.9-10) Dietro il concetto di *duhua* si evince che nel mondo ideale di Guo Xiang ognuno svolge il proprio interesse e senza volerlo apporta beneficio alla società a causa dei rapporti di reciprocità e interdipendenza tra individui. (Shen,2014, pp.172) L'incessante trasformazione delle cose è spontanea e la teoria dell'auto-trasformazione è il punto di partenza per indagare la natura individuale. (Wang Jinyi, 2006, p.128)

2.3 Guo Xiang e il concetto di *xing* 性 e *xingfen* 性分

Le disquisizioni su *xing* 性 “Natura” risalgono alla dinastia Qin 秦朝 (221 a.C.-206 a.C.) e riguardano essenzialmente la rappresentazione della natura in termini generali come la valutazione qualitativa in termini di *xingshan* 性善 “natura buona” e *xing’è* 性惡 “natura malvagia”. A partire dagli Han si inizia a indagare le differenze e le caratteristiche peculiari di ciascuno, in modo da giudicarle in vari gradi, per esempio Dong Zhongshu divide le persone in alto, medio e basso livello, allo stesso modo Wang Chong suddivide la natura umana in tre categorie: buona, media o malvagia essenzialmente in base alla quantità di *qi* di cui ognuno è ipoteticamente dotato. Tuttavia, queste considerazioni rimangono a un livello astratto. (Geng Jiajin, 2014, p.74) La concezione della natura secondo Guo deriva essenzialmente dalla disputa tra He Yan e Wang Bi, i tre accettano che *xing* è innata e costituita dal *qi* proveniente dal *Dao*. (Cheok Bee Ling, 2009, p.51) Guo Xiang rispetto ai suoi predecessori fa dei progressi, poiché egli non si focalizza solamente in termini di categoria della sostanza, al contrario in seguito a un’attenta analisi si rende conto che gli individui differiscono tra di loro per *waixing* 外形 “esteriorità”, *dexing* 德行 “moralità” e *cai* 才 “talento” e su questo caposaldo fonda le sue teorie. Per quanto concerne la moralità della natura umana, sebbene Guo Xiang non si soffermi molto su questa tema, egli ritiene che la bontà sia insita nella natura insieme alla benevolenza e alla giustizia. “人之生也直, 莫之蕩, 則性命不過, 欲惡不爽。 L’uomo nasce giusto, nessuno nasce dissoluto, per cui se la natura non viene superata, il desiderio del male non devierà.” (Guo, ZZS 25/11/1) Similmente ai confuciani, Guo Xiang afferma che la benevolenza e la giustizia sono innate nell’uomo. “夫仁義者, 人之性。 L’essere benevolo e retto fa parte della natura dell’uomo.” (Guo, ZZS, 38/14/51) (Geng Jiajin, 2014, p.74) In definitiva, Guo Xiang ritiene che le azioni malvagie delle persone non dipendono dalla spontaneità, ma da fattori esterni, oppure dalla perdita di sé stessi. “天下皆不願為惡, 及其為惡, 或迫於苛役, 或迷而失性耳。 Le persone non desiderano comportarsi in modo malvagio, pertanto se si comportano in maniera malvagia è perché sono state costrette ad agire in quel modo oppure perché hanno seguito qualcun altro e smarrito sé stesse.” (Guo, ZZS 33/12/94) (Geng Jiajin, 2014, p.75)

Nonostante Guo Xiang affermi senza ambiguità l’insita correttezza della natura umana, allo stesso tempo egli non ama focalizzarsi su questo aspetto, in quanto può essere forviante e condurre l’individui a favorire e giudicare positivamente determinati comportamenti rispetto ad altri, così allontanandosi dalla spontaneità naturale e dall’imparzialità di valore fulcro del suo pensiero. Pertanto, per quanto concerne il modo di concepire la moralità rimane una certa neutralità di fondo nell’agire

umano che è determinato dalla spontaneità in cui la natura di ognuno si manifesta, infatti Guo Xiang critica ed eguaglia gli atti considerati estremamente virtuosi agli atti malvagi, poiché certamente derivano da una contaminazione esterna a sé stessi.

La concezione di natura secondo Guo Xiang risulta decisiva nella sua interpretazione al *Zhuangzi*. Il concetto di natura è strettamente correlato al concetto di *xingfen* 性分 e a quello di *ziran* 自然. Per quanto riguarda il concetto di *ziran* 自然 Guo Xiang sottolinea la divergenza con *wei* 為 per comprendere i principi di *xing* 性. “不為而自然。 Pur non agendo avviene spontaneamente”. (Guo, ZZS 2/1/21) Guo sottolinea il fatto che non c'è bisogno di uno sforzo per acquisire determinate caratteristiche, queste sono spontanee. Di conseguenza, la spontaneità risulta strettamente collegata a una certa inaccessibilità e inevitabilità. (Jia Lei Lei, Liu Shurui, 2022, p.5)

Il cielo e la terra prendono tutte le cose come sostanza e tutte le cose prendono la spontaneità come criterio. Ciò che è spontaneo lo è senza agire.

天地以萬物為體，而萬物必以自然為正，自然者，不為而自然者也。(Guo, ZZS 2/1/21)

Riguardo ciò che è grande e piccolo, la ragione risiede nelle loro differenze, chi si interessa delle differenze, come può sapere perché sono tali? Nessuno sa perché sono in questo modo, poiché sono spontanee.

對大於小，所以均異趣也。夫趣之所以異，豈知異而異哉？皆不知所以然而自然耳。

(Guo, ZZS 1/1/10)

In secondo luogo, Guo Xiang con il concetto di *xingfen* 性分 apporta un'innovazione, infatti in precedenza ci si riferiva solamente a *xing* 性. Il concetto di *xingfen* prevede che ognuno sia determinato e guidato dalle proprie caratteristiche, in quanto *xing* si riferisce principalmente alla sostanza e *fen* alla misura di cui uno è naturalmente dotato. La sostanza che determina la natura riceve un certo limite di conferimento per andare a formare le caratteristiche di ciascuno. “物各有分不可強相希效。 Ogni cosa ha le sue caratteristiche e non deve sforzarsi perché siano effettive.” (Guo, ZZS, 45/17/75) Inoltre, insieme al *fen* vengono assegnati a ciascuno i propri limiti, oltre i quali l'auto-realizzazione non è possibile. “所稟之分，各有極也。 Le caratteristiche di cui uno è stato dotato hanno i propri limiti. (Guo, ZZS, 7/3/1) (Geng Jiajin, 2014, p.74) L'unicità della natura di ognuno

non si può modificare a nostro piacimento e modellare sulla base di criteri esterni. “天性所受, 各有本分, 不可逃, 亦不可加。 La natura conferita a ciascuno ha le proprie caratteristiche da cui non si può né scappare né aggiungere qualcosa.” (Guo, ZZS 8/3/17) Le differenze individuali sono ben definite e non possono essere superate, né il tempo né lo sforzo possono cambiarle. “言物各有分, 故知者守知以待終, 而愚者抱愚以至死, 豈有能中易其性者也。 Ogni cosa ha le sue caratteristiche, pertanto colui che è saggio manterrà la sua conoscenza fino alla fine e colui che è stolto si porterà dietro la stoltezza fino alla morte, com'è possibile cambiare questo?” (Guo, ZZS 4/2/18) Questo potrebbe suggerire che la natura di un individuo non possa cambiare, in realtà il fatto che non possa essere cambiata non esclude che essa non muti spontaneamente. (Geng Jiajin, 2014, p.74) Le cose non mutano perché c'è qualcuno che lo desidera o per via della conoscenza, ma cambiano naturalmente attraverso l'interazione costante con le situazioni a cui loro stesse vanno incontro e che loro stesse inconsapevolmente creano. La loro natura si rivela progressivamente in base al cambiamento che avviene e grazie all'interazione con fattori esterni. (D'Ambrosio, 2016b, pp.120-122) Questo si riferisce principalmente a un'azione deliberata volta a voler cambiare ciò che si è. In realtà la natura cambia continuamente a seconda della determinazione momentanea. “隨其分故所施無常。 Le cose seguono le loro caratteristiche assegnate, questo è il motivo per cui ciò che fanno non è costante.” (ZZS 43/17/42) I cambiamenti delle cose anche quando sembrano essere prodotti da fattori esterni, sono in realtà intrinseci e sono spontanee trasformazioni del loro *fen* 分 “caratteristiche”. Ciò che uno diviene non poteva essere altrimenti e avviene grazie alla trasformazione individuale. La costanza di *xing* 性 e la dinamicità di *fen* 分 rappresentano due lati del cambiamento a cui ognuno va incontro. “我無常適。 Il sé non ha una costante aderenza” ZZS (43/17/37) Questo implica che le sue caratteristiche sono in costante mutamento anche se, allo stesso tempo viene mantenuto un senso di coerenza. Per Guo Xiang è importante preservare l'autonomia di ogni momento, di ogni entità individuale, così la natura si rivela esattamente per ciò che è. Bisogna evitare di fissarsi su limiti o caratteristiche momentanee, poiché il vero pericolo consiste nel voler porre ciò che è spontaneo come standard generale. In realtà, le caratteristiche che uno ha in un determinato momento, per quanto bizzarre possono apparire agli occhi altrui sono corrette e spontanee. La realizzazione del sé è considerata come giusta, mentre la perdita di sé stessi è considerata sbagliata, per questo ciò che è da temere è voler rimuovere le proprie caratteristiche uniche per omologarle. Infine, Guo Xiang sottolinea l'arbitrarietà dell'esprimere un giudizio definitivo. (Ziporyn, 2003, p.143) “全其性分之內而已。 Le caratteristiche interne che ciascuno ha

sono complete e niente più.” (Guo, ZZS 19/7/6) Le caratteristiche di ciascuno sono coerenti con la propria natura. (Tan, 2021, p.105)

Le cose considerano la realizzazione di sé come giusta e la perdita di sé come sbagliata, ciò che si addice alla natura è considerato ordine, mentre ciò che porta alla perdita della propria natura si considera caos. Ad ogni modo le cose non hanno confini fissi e il sé non ha un’appropriatezza costante, le particolarità della natura differiscono, per questo non hanno un fondamento.

萬物之情以得我為是失我為非,適性為治失性為亂,然物無定極我無常適,殊性異便是非無主。 (Guo, ZZS 43/17/37)

Un altro concetto determinante nel conferimento delle differenze individuali riguarda la questione dei limiti personali. Guo Xiang afferma: “物各有性, 性各有極。 Ogni cosa ha la propria natura e la natura ha i propri limiti”. (Guo, ZZS 1/1/10) Dai limiti di ciascuno nascono le differenze individuali e riconoscere i propri limiti è la prima fase di sviluppo verso la realizzazione personale. (Tan, 2021, p.139) Tuttavia, in un cosmo in continua trasformazione e completamento, non è possibile mantenere un’idea di natura fissa e costante. Ad ogni modo, la propria natura e i propri limiti non si possono conoscere alla perfezione poiché dipendono da fattori interni ed esterni inscindibili tra loro. (Coles, 2019, pp.5-6) La causa di infelicità è vista nel voler andare al di là dei limiti posti dalla natura “性分之外”, per cui uno dovrebbe riconoscere i propri limiti “性分之内” e non superarli. (Wang Jinyi, p. 142) Questa concezione è il fulcro della comprensione di *xingfen*. Ovviamente Guo Xiang ha una visione onnicomprensiva della natura che include la vita, le caratteristiche fisiche e le capacità. (Wang Jinyi, 2006, p.134)

Per quanto riguarda *cai* 才 “capacità”, può essere sia fisica che emotiva e in base alle caratteristiche uno è capace di fare cose differenti, come i pesci nuotano e gli uccelli volano, allo stesso modo gli uomini sono bravi a svolgere attività diverse. Le capacità differiscono in tipologia e in livello ed idealmente le proprie capacità dovrebbero determinare e coincidere con il ruolo sociale assunto. Posto che le capacità sono prestabilite e non possono essere cambiate in tipologia, allo stesso tempo sono puro potenziale e possono innalzarsi di livello attraverso la pratica. Inoltre, una persona non è a conoscenza delle sue potenzialità fino a che non compie l’azione di metterle in pratica, poiché esse si rivelano solo tramite l’azione. Sebbene uno abbia molti talenti è fondamentale coltivarli tramite la pratica, poiché essi non possono svilupparsi da soli e solo con l’esercizio come aiuto esterno possono portare al raggiungimento di risultati. (Geng Jiajin, 2014, p.74) Come riporta Guo nel Commentario

al *Zhuangzi* “言物雖有性, 亦須數習而後能耳。Nonostante ogni cosa abbia le proprie caratteristiche, occorre praticare innumerevoli volte per divenire capaci.” (Guo, ZZS 49/19/23) Con il carattere *xi* 習, Guo Xiang intende la pratica delle abilità che uno ha fin dalla nascita, mentre il carattere *xue* 學 lo associa direttamente all’acquisizione di qualcosa di esterno alla propria natura, che sia per volizione o per emulazione di altrui capacità. Ad ogni modo, la conoscenza è scissa in due: c’è la conoscenza interiore da un lato, e la conoscenza esteriore dall’altro che comprende le cose del mondo empirico. (Lo, 2020, p.387)

Tutto ciò che non sappiamo risiede fuori dalla propria natura, pertanto bisognerebbe limitarsi a ciò che sappiamo all’interno di noi stessi per raggiungere la perfezione.”

所不知者, 皆性分之外也。故止於所知之內而至也。(Guo, ZZS 5/2/60)

Anche se queste dichiarazioni di Guo Xiang possono trarre in inganno, non è lo studio in sé oggetto di critica di Guo Xiang, bensì la finalità dello studio che può essere fonte di deviazione.

Gli studiosi del passato studiavano per loro stessi, coloro che studiano oggi lo fanno per gli altri, ma è dannoso agire come gli altri. I maestri che mirano all’autorealizzazione spesso agiscono in questo modo e seguono gli altri, ma tralasciare sé stessi per seguire gli altri è un atteggiamento tipico di coloro che mirano al raggiungimento delle cose esteriori e che cercano la fama.

古之學者為己, 今之學者為人, 其弊也遂至乎為人之所為矣。夫師人以自得者, 率其常然者也; 舍己效人而逐物於外者, 求乎非常之名者也。(Guo, ZZS 13/5/29)

In questo senso studiare deve essere finalizzato alla scoperta di noi stessi e ciò che apprendiamo dagli altri deve essere considerato come un punto di partenza per la nostra autorealizzazione, non deve essere fonte di imitazione e volontà di modificare la propria natura. Guo Xiang si rende conto che uno deve partire da sé stesso e dalla sua situazione attuale prima di sottoporsi all’apprendimento, altrimenti uno rischia di voler studiare per ottenere una gratificazione esterna, invece che comprendere la propria natura. Inoltre è importante ricordare che il *xingfen* è una sorta di potenziale che bisogna scovare per raggiungerlo e che non si può acquisire con lo sforzo.

Coloro che si rivolgono a cose esterne, sono coloro che pretendono di apprendere per realizzare la propria natura. Anche se realizzano la loro natura dall'apprendimento, comunque devono rivolgersi all'interno per trovare la propria sostanza. Se non c'è nessun maestro a interporci, allora la via del Saggio non potrà essere occultata.

由外入者,假學以成性者也。雖由假學成,然要當內有其質,若無主於中,則無以藏聖道也。

(Guo, ZZS 38/14/50)

Il potenziale di ognuno bisogna scavare per trovarlo e la frase *nei you qi zhi* “內有其質”.

“All'interno c'è la propria sostanza qualitativa.” indica che interiormente vanno ricercate le nostre disposizioni naturali. Nella scoperta della propria sostanza interna, se non c'è nessuno che si interpone in questo processo, allora la strada maestra per la realizzazione personale non sarà un miraggio. Infine, per quanto concerne la questione della conoscenza e dell'azione individuale è bene ricordare che ognuno ha le proprie peculiarità e i propri limiti, i quali devono essere compresi e utilizzati in modo appropriato. “人之所為者有分, 故任而不彊也。知人之所知者有極, 故用而不蕩也。 (Guo, ZZS 15/6/1) Il modo in cui le persone si comportano ha le sue peculiarità, pertanto la posizione di ciascuno non può essere forzata. Ciò che le persone apprendono ha i propri limiti, pertanto essi possono essere utilizzati ma non sfruttati.” (Geng Jiajin, 2014, p.75)

Guo Xiang si oppone fortemente alla volontà di cambiare sé stessi e di conformarsi a modelli prestabiliti, in quanto ritiene che le capacità possono mutare in livello, ma non in tipologia. (Wang Jinyi, p.149) A ogni modo, i differenti modelli di auto-coltivazione sono esposti da Guo Xiang nel suo Commentario al *Zhuangzi* e tendono a conciliare il suo pensiero con i valori confuciani e taoisti. Il suo modello di auto-coltivazione riguarda lo *zide* 自得 e la relazione tra *xi* 習 “pratica” e *xing* 性 “natura individuale”, secondo Guo Xiang le pratiche di auto-coltivazione non sono necessariamente opposte alla spontaneità, ma sono complementari e costituiscono due aspetti inseparabili della realtà. (Coles, 2019, p.2) Nella tradizione daoista la pratica dell'auto-coltivazione è la possibilità di trascendere i limiti della propria natura. Tuttavia, per Guo Xiang questa visione è troppo semplicistica e improbabile. (Guo, 1961, p.11) Se uno accetta i propri limiti, allora è capace di ottenere quello stato di libertà e felicità decantato nel *Zhuangzi*, anche se il raggiungimento di questo stato dipende dalla non volontà di trascendere i propri limiti. Posto che il cosmo è in continuo cambiamento risulta improbabile il fatto che uno conosca alla perfezione la propria natura, in quanto essa muta ogni volta e si trasforma ogni volta al punto che diviene difficile stabilire un confine tra interno ed esterno. Come coltivazione interiore Guo Xiang sceglie di focalizzarsi sui livelli di coscienza, lo svuotamento del sé

e la mancanza di intenzionalità, concetti approfonditi da studiosi quai Fraser, Ivanhoe e Barret. (Coles, 2019, p.7) In modo particolare, Guo Xiang focalizza l'attenzione sul concetto di *wuwei* nell'ambito della coltivazione di uno stato mentale ideale, indagine promossa da Slingerland che prevede l'analisi di tutti i paradossi che questa teoria comporta. (Slingerland, 2003, pp. 210-215; Slingerland 2008, pp. 246-251) L'ideale del saggio è imparare a *shun* 順 “seguire” gli eventi circostanti e adeguarsi *ren* 任 “prendere parte” a essi. (Coles, 2019, p.8) Per Guo Xiang l'auto- coltivazione significa vivere la propria vita al massimo, con l'impossibilità di cambiare la propria natura o di modificare i propri limiti, questa affermazione è coerente con la sua visione del cosmo. Guo Xiang interpreta il cosmo come un aggregato di *qi* multiforme in costante trasformazione. In un cosmo del genere ogni essere vivente esiste in virtù del *fen* 分 che determina in ciascuno l'abilità e la personalità. Le differenze individuali che uno ottiene si assemblano al momento della nascita e si disperdono nel momento della morte. (Coles, 2019, p.6) Questa visione è affine alla concezione deterministica e materialistica di Wang Chong. (McLeod, 2015, pp.358-361) Nel periodo Wei Jin, come esemplificato nel trattato della personalità di Liu Shao, l'idea più quotata consiste nel considerare la saggezza come una sorta di talento naturale, non possibile da coltivare, probabilmente questa teoria influenza il ripudio di Guo Xiang per le tecniche di coltivazione. Secondo Guo Xiang ciò che uno diventa non è semplicemente il frutto di determinate pratiche. (Coles, 2019, pp.6-7) Questa constatazione non significa che l'ambizione al perfezionamento sia del tutto sbagliato, ma enfatizza l'importanza della presa di coscienza dei limiti imposti dalla natura e suggerisce di non cedere alla credenza di poter modificare determinate tendenze solo tramite la volizione. Per questo motivo, Guo Xiang non concepisce in modo positivo il desiderio di essere differenti rispetto a ciò che si è e si riferisce a questo aspetto utilizzando il carattere *zhi* 志 “ostinazione” (Wang Jinyi, 2006, p.155) Il desiderio promosso dall'ostinazione è considerato deleterio, poiché presuppone uno stretto legame con le cose esterne alla propria natura sulle quali non è possibile fare affidamento. Il perfezionamento è possibile solo se uno diviene cosciente dei propri punti deboli e punti di forza, infatti se uno accetta sé stesso e gli altri con i propri limiti, allora l'auto-sufficienza e l'accettazione di sé si manifestano. Purtroppo il livello di soddisfazione limitato alla propria interiorità non è sufficiente, poiché la natura di ciascuno è sempre in trasformazione e viene plasmata anche sulla base delle vicissitudini che incontra. La differenza tra ciò che uno è e ciò che uno diventa è data dal carattere *yu* 遇 “occasione”, cioè quello in cui uno si imbatte. Il significato di *yu* 遇 è neutro, per cui il senso viene conferito dall'atteggiamento che uno adotta in base a ciò che incontra. Inoltre, esso è correlato al concetto di trasformazione. Ogni evento che capita è temporaneo e in costante trasformazione, ciò che in un momento può essere fonte di gioia, in un secondo momento può causare dolore, pertanto il giudizio è arbitrario e non permanente. (Wang Jinyi, 2006, p.159) La

volontà e l'ostinazione con cui l'io si contrappone alle cose è ininfluente per il susseguirsi degli eventi, per questo motivo colui che ha raggiunto un elevato compimento di sé non pone alcun tipo di resistenza e si sente a proprio agio qualsiasi cosa capiti. “才全者，隨所遇而任之。Una persona i cui talenti sono stati portati a compimento, segue tutto ciò che incontra e se ne prende carico” (Guo, ZZS 4/2/13) Il compimento delle capacità di ognuno consiste nell'accettazione del costante mutamento di ogni cosa e nel non attaccamento a valori prestabiliti del sé o del mondo circostante. A questo proposito Guo Xiang si serve del carattere *ming* 命 per legittimare ogni cosa esistente. Ciò che uno incontra è predestinato e non poteva essere altrimenti. “以化爲命，而無乖忤。Se il cambiamento è considerato come destino, allora non ci si opporrà.” (Guo, ZZS 12/5/6) Posto che le persone non debbano opporre resistenza alle circostanze che incontrano, devono seguire la naturalezza degli eventi per come sono senza lasciarsi sopraffare dalla volontà o dal desiderio di alterare la natura delle cose.

Una volta che uno sa di non poter operare con ciò che è predestinato, allora lo accetta, senza essere né triste né felice, e agisce in modo semplice. Per questa ragione uno si fonde con tutto ciò in cui si imbatte e lo considera come predestinato, non se ne preoccupa. Uno si fonde nella spontaneità e nell'appropriatezza divenendo una cosa sola, nessuna gioia e nessun dolore è coinvolto.

知不可奈何者命也，而安之，則無哀無樂，何易施之有哉。故冥然以所遇爲命，而不施心於其間；泯然與至當爲一，而無休戚於其中。(Guo, ZZS 13/5/20)

In questo passo Guo Xiang vuole liberare l'uomo dai sentimenti ossessivi legati al desiderio e per farlo utilizza il carattere *ming* 命 e quello di *zidang* 自當. Un altro passo che ha suscitato non poche polemiche riguarda il presunto determinismo e fatalismo del filosofo. L'appropriatezza delle cose trascende il controllo di ognuno e una volta accettata questa verità si è vicini all'autorealizzazione. (Tan,2020, p.87)

I principi delle cose sono fermamente appropriati e non si possono evitare. Per questa ragione, la vita di ognuno non è un errore e quello che è presente in vita non è a caso. Sebbene il Cielo e la Terra siano grandi e le creature molteplici, ciò che uno incontra è appropriatamente ciò che è. Anche se il Cielo e la Terra, tutti gli spiriti, lo stato, la famiglia, i saggi e i virtuosi provassero con tutte le proprie forze ad arrivare alla conoscenza di ciò, non potrebbero far niente per violarlo. La ragione è perché ciò in cui uno non si imbatte, non poteva essere incontrato e ciò in cui uno si imbatte, non poteva essere evitato; ciò che uno non fa, non poteva essere fatto e ciò che uno non poteva non essere fatto, questo è perché ogni cosa è giusta nell'essere ciò che è.

其理固當，不可逃也。故人之生也，非誤生也；生之所有，非妄有也。天地雖大，萬物雖多，然吾之所遇適在於是，則雖天地神明，國家聖賢，絕力至知而弗能違也。故凡所不遇，弗能遇也，其所遇，弗能不遇也；〔凡〕所不為，弗能為也，其所為，弗能不為也；故付之而自當矣。(Guo,14/5/42)

La predestinazione intesa da Guo Xiang non si riferisce a un'entità superiore che decide oppure assegna una quantità di bene e una quantità di male a ognuno, ma è affine al concetto di *ziran* e suggerisce il fatto che ogni cosa è permeata da una sorta di inevitabilità, per cui non ha alcun senso percepirsi come sbagliati e voler cambiare la propria natura. Ziporyn disquisisce sul paradosso del determinismo e della libertà presente in Guo Xiang. Di tutte le peculiarità dei taoisti, le teorie considerate più critiche sono quelle che riguardano il ripudio della coscienza, il ripudio della valutazione e della volizione. (Ziporyn 2003, p.149)

La difficoltà di comprensione della dottrina di Guo Xiang per quanto concerne la teoria della natura deriva dalla sua volontà di conciliare il concetto di *xing* con quello di innatismo e acquisizione a posteriori, spontaneità e artificialità, inevitabilità e necessità, immutabilità e variabilità, destino e libertà. A causa di questo approccio sorgono continuamente nuovi dilemmi e paradossi difficili da districare che sollevano domande di difficile risoluzione. (Luo Cai, 2021, p.123)

Guo Xiang concepisce la libertà staccata dalla consapevolezza e dalla volizione, e allo stesso tempo rifiuta l'esistenza di un reame trascendente. Egli concepisce la coesistenza del reame della libertà e della determinazione riassunti nella spontaneità, ma non come due reami separati. (Ziporyn,2003, p.150) La libertà secondo Guo Xiang consiste nel raggiungere un senso di appagamento all'interno del proprio stato interiore che si riflette nel sentirsi a proprio agio con l'ambiente esterno in un modo così intenso e totalizzante da dimenticarsi di sé. (Zyporin,2003, p.153) Da ciò ne deriva che la libertà non viene concepita come l'atto di impiegare la propria volontà al fine di modificare fattori esterni, piuttosto è assimilabile a uno spazio interiore di felicità e auto-sufficienza tale che uno raggiunge la realizzazione di sé e si adatta alle più disparate circostanze. Questa flessibilità di adattamenti all'imprevedibilità della vita è chiamata *xiaoyao* 逍遙 ed è direttamente proporzionale all'abilità di ognuno di rispondere in modo spontaneo e agire senza intenzioni. (Lo,2020, p.389) “以有心而往，無往而可；無心而應，其應自來，則無往而不可也。Se uno procede avendo intenzioni, allora non potrà andare avanti; se uno procede non avendo intenzioni, allora la sua risposta verrà da sé stesso e non ci sarà posto in cui non potrà andare.” (Guo, ZZS 8/4/8)

Una volta che si ottiene l'auto-realizzazione *zide* 自得 si ottiene l'unità con il mondo. Per ottenere *zide* uno deve essere capace di essere contento con ciò che gli è stato conferito *fen* 分, attenersi ai propri principi *li* 理, accordarsi con la propria natura *xing* 性 e accettare il proprio destino *ming* 命. Ogni cosa che esiste è razionale e inevitabile, ogni cosa è spontaneamente al posto giusto, la sua giustizia è oltre il nostro controllo e solo quando ce ne rendiamo conto possiamo raggiungere l'auto-realizzazione e la contentezza nelle nostre vite per realizzare la nostra autonoma determinazione. (Tan, 2021, p. 8) La libertà di uno è diversa da quella di un altro e nel percorso di auto-realizzazione ci sono miliardi di possibilità dipendenti da singolari circostanze. Secondo Guo Xiang, l'autonomia individuale è unica poiché ognuno si differenzia da un altro e si pone in maniera differente rispetto a una miriade di circostanze. Inoltre, solamente nella comprensione della propria unicità nel processo personale di trasformazione ognuno può divenire in sintonia con l'universo. (Tan, 2021, p.14) Il fatto di ripensare a un evento e giudicarlo è considerato in termini negativi, poiché è un'attitudine che proviene dall'esterno e non dall'interno. Anche se noi valutiamo o criticiamo le nostre azioni o comportamenti, tutti i cambiamenti sono attuati dal nostro carattere individuale a prescindere dalla nostra volontà. Per questo motivo, ogni azione che descrive il proprio carattere individuale e le proprie abilità è importante che sorga in autonomia. Il fluire con gli eventi è l'effetto collaterale di star bene con sé stessi. Se qualche attività è fonte di stress, ostacoli o conflitti, allora le nostre risposte non fluiranno spontaneamente e saranno certamente fonte di infelicità. Pertanto, al fine di risolvere questi problemi, allora un cambiamento sarà generato per così scegliere in futuro situazioni più adeguate. (Fraser, 2020, p.21-22)

Seguire la propria natura e andare avanti questo è spontaneità. Se durante questo processo ci si ferisce, è possibile correggersi in modo spontaneo.

夫率性直往者,自然也;往而傷性性傷而能改者,亦自然也。 (Guo, ZZS 17/6/87)

La spontaneità è auto-correttiva e la natura individuale di ognuno non è completamente determinata e sviluppata alla nascita, per queste ragioni la conoscenza è opportuna, ma non cruciale nell'adempimento di sé. (Lo, 2020, p.388) Allora cos'è che minaccia il corretto sviluppo della natura individuale? Un'eccessiva etero-referenzialità, l'emulazione, il desiderio tutto ciò che Guo Xiang include nel concetto di *ji* 跡 "tracce". A ogni modo il concetto di *xingfen* risulta cruciale nella teoria di Guo Xiang, pertanto è il punto di partenza e teoria sulla quale puntare come possibile soluzione alla perdita del sé e come teoria fondante per il benessere della società.

2.4 Guo Xiang e il concetto di *ji* 跡

Il dilemma scaturito dalla contrapposizione tra *mingjiao* 名教 e *ziran* 自然 ha caratterizzato tutto il periodo Wei-Jin. Alcuni come Ziporyn si rivolgono a *mingjiao* con la definizione di “dottrina dei nomi” (Ziporyn, 2003, p. 23) altri come Mather definiscono *mingjiao* con “conformità”. (Mather, 1969, p.160) Ad ogni modo, la *mingjiao* consiste prevalentemente in tre aspetti: il primo si riferisce alla coltivazione morale che enfatizza la virtù e la moralità; il secondo indica le norme sociali o morali che l’individuo è opportuno che segua in base alla sua posizione sociale; il terzo riguarda le istituzioni sociali, cioè la struttura gerarchica del sistema governativo e la nomina dei funzionari. (Wang Jinyi, 2006, p.206) Durante la fine della dinastia Han, la *mingjiao* divenne artificiale ed era comune che *ming* 名 “nome” non corrispondesse più a *shi* 實 “realità”. La *mingjiao* divenne pura formalità ed era divenuta un mezzo per ottenere profitto e reputazione. (Wang Jinyi, 2006, p.207) Ispirato da questo dibattito, Guo Xiang cercò di armonizzare *mingjiao* con *ziran*, il confucianesimo con il daoismo.

Secondo Guo Xiang, *mingjiao* corrisponde a *ji* 跡 “tracce”, mentre *ziran* si riferisce alla mentalità del saggio ed è indicato con *suoyiji* 所以跡 “ciò che lascia le tracce”. (Wang Jinyi, 2006, p.214) Per quanto riguarda il concetto di “tracce” Guo Xiang trae ispirazione dal capitolo 14 del *Zhuangzi*. (Ziporyn, 2003, p.31)

I Sei Classici sono le vecchie tracce di re passati. Come possono essere loro quelli che lasciano le tracce?

[...] 夫六經, 先王之陳迹也, 豈其所以迹哉! (ZZS, 39/14/77)

Ciò che lascia le tracce è la vera natura. La vera natura delle cose si cela nelle tracce, come rappresentato dai Sei Classici.

所以迹者真性也。夫任物之真性者其跡則六經也。 (Guo, ZZS 39/14/75)

Guo Xiang distingue *ji* da *suoyi ji* cioè le tracce da colui che le lascia. In questo senso *ji* corrisponde alla moralità, mentre *suoyi ji* corrisponde alla spontaneità. Inoltre, *ji* e *suoyi ji* sono simili in contenuto, ma sono *ran* 然 “corretti”. (Ziporyn, 1993, p.516) Le tracce si riferiscono ai lasciti e alle tradizioni di persone passate. Inoltre, è doveroso specificare che per Guo Xiang colui che lascia le tracce non aveva alcuna intenzione di farlo, esse sono prodotte inconsapevolmente come le orme

che lasciano le scarpe mentre uno cammina, spontanee e inevitabili. In un certo senso ciò che è fatto in maniera deliberata viene svalutato. (Ziporyn, 2003, p.33)

Yao e Shun con il titolo di imperatori, tutto ciò che resta di loro sono le loro tracce. Il sé si colloca in queste tracce, ma le tracce non sono il sé, pertanto ciò che preoccupa è prodotto dal mondo. Il mondo è sempre più spaventato e le sue tracce sono divenute sempre più volgari. La volgarità o la meraviglia delle tracce dipende dall'asperità o dalla morbidezza del terreno, come può essere infatti che il viandante abbia cambiato i piedi? Sebbene i saggi siano una cosa sola, comunque ci sono differenze tra Yao, Shun, Tang e Wu.

夫尧舜帝王之名，皆其迹耳，我寄斯迹而迹非我也，故骇者自世。世弥骇，其迹愈粗。粗之与妙，自途之夷险耳，游者岂常改其足哉！故圣人一也，而有尧舜汤武之异。(Guo, ZZS 26/11/19)

Da questo passo metaforico si evince che le tracce non ricalcano alla perfezione il piede e che la loro forma dipende anche da fattori esterni come la condizione del terreno, infatti le tracce rimangono mentre il piede di chi le produce scompare. Le tracce anche se soggette a deformazioni sono più durature rispetto a chi l'ha prodotte e questo può essere fonte di distorsione ed emulazione. L'emulazione nasce nel momento in cui ci sono persone che decidono di seguire le tracce e conformarsi a esse. Questo è ciò che accade nel mondo e la radice di tutti i problemi, la staticità delle tracce trae in inganno e fa sì che altri le prendano come modello di riferimento. (Ziporyn, 2003, pp.33-34)

La benevolenza è la traccia di un amore indiscriminato, la giustizia è l'effetto di portare le cose a compimento. L'amore non è causato dalla benevolenza, ma è la traccia della benevolenza che agisce, l'atto di portare le cose a compimento non è causato dalla giustizia, ma la giustizia è il risultato. Preservare la benevolenza e la giustizia non permette di rendersi conto che l'amore e i benefici derivano dal non avere un'intenzione, per cui la benevolenza e la giustizia possono essere dimenticate.

仁者兼愛之迹，義者成物之功。愛之非仁，仁迹行焉，成之非義，義功見焉。存夫仁義不足以知愛利之由無心，故忘之可也。(Guo, ZZS 17/6/90)

In questo passo Guo Xiang vuole dire che la benevolenza e la giustizia non sono altro che tracce, poiché esse sono scaturite rispettivamente da un gesto spontaneo di amore e dall'atto di portare a completamento un compito. Per queste ragioni, il richiamo alla giustizia e alla benevolenza non può

produrre l'atto sperato, poiché esse derivano da atti inconsci che non possono essere riprodotti a comando.

Ciò che non arreca danno alle cose, non lo fa per via della benevolenza, bensì per la traccia della benevolenza, ciò che rende giusti non è la giustizia, ma l'effetto della giustizia. Pertanto, l'appropriatezza e ciò che non arreca danno non sono per via dalla benevolenza o dalla giustizia. Tuttavia, il mondo corre dietro alle tracce, abbandona sé stesso per seguire gli altri, così finiscono per perdere loro stessi. Dunque, il caos mentale non deriva da ciò che è considerato brutto, ma sempre da ciò che appare bello. La distruzione del mondo non viene dal male, ma sempre dalla benevolenza e dalla giustizia. Pertanto, la benevolenza e la giustizia sono gli strumenti per la distruzione del mondo.

夫與物無傷者非為仁也，而仁迹行焉，令萬理皆當者非為義也，而義功見焉。故當而無傷者非仁義之招也。然而天下奔馳棄我殉彼以失其常。然故亂心不由於醜而恒在美色撓世不出於惡而恒由仁義，則仁義者撓天下之具也。（Guo, ZZS 22/8/18）

Questo passaggio di Guo Xiang indica la pericolosità delle tracce. Le tracce distolgono dalla propria natura individuale per andare alla ricerca di allettanti cose esterne. (Ziporyn, 2003, p.52) Le criticità legate alla natura delle tracce sono essenzialmente tre: la prima è che persistono nel tempo, la seconda è che viene conferito loro il potere di interagire e interferire con l'esterno, in terzo luogo hanno il potere di suscitare ammirazione e per questo costringono all'emulazione. Le tracce danno vita ai valori, alla distinzione tra giusto o sbagliato, decidono cosa è desiderabile e cosa non lo è. Infine, i valori sono pericolosi perché portano alla valutazione e al confronto e inducono la persona a conformarsi con le cose esterne. La volontà di conformarsi a modelli altrui è deleteria per lo sviluppo della propria individualità. (Ziporyn, 1993, p. 520)

In definitiva, questo passaggio mostra come qualità considerate positive sono fonte di tanta corruzione nel mondo. Ciò che trae in inganno delle tracce è che sembrano essere sempre valide e questo è dovuto a una distorsione cognitiva che non prende in considerazione l'atto spontaneo che le ha prodotte. Il valore del tempo viene messo in risalto, poiché il valore di una determinata azione è sottoscritta al momento in cui viene compiuta, non può essere riprodotta tramite volizione oppure imitata da qualcun altro. “變化日新未嘗守故。In un mondo in costante cambiamento non è appropriato aggrapparsi al passato.” (Guo, ZZS 44/17/45) In un mondo in costante rinnovamento l'ostinazione di voler aderire a concetti passati e la fascinazione verso azioni già compiute non può essere altro che fonte di dolore e di perversione delle menti.

I modelli classici e i riti degli antichi saggi erano adatti per un determinato periodo di tempo. Se non vengono abbandonati quando il loro periodo di tempo si esaurisce, allora diventano lo spauracchio dei popoli, per mezzo di cui hanno inizio l'ipocrisia e l'emulazione.

夫先王典禮所以適時用也。時過而不棄即為民妖所以興矯效之端也。(Guo, ZZS 38/14/33)

La benevolenza e la giustizia fanno parte dei sentimenti umani, ma dalle Tre Dinastie in poi, gli uomini hanno abbandonato i sentimenti per perseguire le tracce, come se ciò che facessero non fosse abbastanza, non è anche questo preoccuparsi troppo?

夫仁義自是人情也。而三代以下，橫共囂囂，棄情逐迹，如將不及，不亦多憂乎。

Se le tracce permangono più del necessario e vengono prese come modello, allora automaticamente sorgeranno l'ipocrisia e l'emulazione. Se uno perde sé stesso dietro all'inseguimento di un ideale oppure dietro all'emulazione di ciò che è considerato "giusto", non è forse uno spreco della propria natura individuale? Nel capitolo 9 del *Zhuangzi* si parla di uno stato utopico originario in cui la realizzazione della propria natura era l'obiettivo principale, ma questa realizzazione successivamente è stata attribuita al Saggio, cioè a colui che produce le tracce. (Lynn, 2020, p.396)

I saggi altro non sono altro che le orme lasciate a indicare la realizzazione della natura originaria del popolo e non indicano il soggetto che le lascia. Quando il testo dice: "quando il saggio arriva" in realtà significa "quando le tracce compaiono".

聖人者，民得性之迹耳，非所以迹也。此云及至聖人，猶云及至其迹也。(Guo, ZZS 23/9/11)

Una volta che vennero rese manifeste le tracce del saggio, la benevolenza e la giustizia divennero inautentiche e i riti e la musica estraniarono così tanto le persone dalla loro natura originaria che tutto ciò che riuscivano a fare era fingere. Una volta che il Saggio apparve, tante disgrazie sono accadute, malgrado ciò, cosa può esser fatto a riguardo?

夫聖迹既彰，則仁義不真而禮樂離性，徒得形表而已矣。有聖人即有斯弊，吾若是何哉。
(Guo, ZZS 23/9/11)

Quando noi prendiamo come modello i saggi, non facciamo altro che seguire le loro tracce. Le loro tracce fanno parte di cose che non ci sono più, non sono reattive al cambiamento, perché mai

dovremmo stimarle e aggrapparci a esse? Quando ci aggrappiamo alle tracce per condurci verso l'illimitato, l'illimitato viene raggiunto, ma le tracce sono stagnanti, per cui sono usate per il mantenimento dello stato e per il mantenimento delle persone.

法聖人者，法其跡耳。夫跡者，已去之物，非應變之具也，奚足尚而執之哉！執成跡以御乎無方，無方至而跡滯矣，所以守國而為人守之也。(Guo, ZZS 23/10/3)

Il concetto delle tracce è particolarmente illuminante poiché ribadisce che le cose in sé, la realtà e la verità sono *wufang* 無方 “senza limiti” e sfuggono a livello cognitivo. Le persone si attaccano alle tracce e a modelli passati poiché hanno paura della non conoscenza. Il saggio al contrario è l'affermazione e la negazione di tutto poiché sa che niente può essere appreso come conoscenza finale. Ogni cosa è necessaria e contingente come la vita e la morte e aspetta di essere compresa al momento opportuno. L'errore cognitivo consiste nel ritenere che uno posso consciamente produrre determinate tracce. Inoltre, la figura del saggio viene enormemente idealizzata poiché ritenuto responsabile delle azioni da elogio. Ad ogni modo, come riporta Ziporyn, Guo Xiang non mira alla distruzione e alla cancellazione delle tracce passate, poiché è automatico e spontaneo che vengano registrate; egli semplicemente invita a non utilizzarle come valori normativi alla base dell'istruzione di ognuno. Infine, occorre accettare che la spontaneità non può essere conosciuta, dunque rimane un mistero. (Ziporyn, 1993, pp.521-533)

Il modo in cui il saggio interagisce con qualsiasi cosa incontra è chiamato *ming* 冥 “oscuro” in contraddizione con *ming* 明 “chiarezza”. Il termine *ming* si incontra in opposizione alle tracce. L'unica cosa che viene conosciuta rispetto al mistero originario sono le tracce, ciò che si può definire conoscenza contrapposta al caos oscuro iniziale. Le cose sono in un certo senso senza spiegazione. (Ziporyn, 2003, p.65) Secondo Ziporyn *ming* significa l'atto di “與物冥 fondersi con le cose stesse” (Guo, ZZS 21/8/1), ma potrebbe anche riferirsi a uno stato mentale piuttosto che a un'azione. Il significato potrebbe essere analogo a quello di *qi* 齊, ovvero uno stato di indistinzione assoluta dove è impossibile stabilire i confini tra una cosa e l'altra e in cui tutto si assomiglia. È come se si cadesse in una sorta di oblio di sé assimilabile a ciò che Guo Xiang chiama *ziwang* 自忘 o *wangwo* 忘我 “dimenticanza di sé” dove non trapela nessuna intenzione o parzialità *wuxin* 无心. In questo stato mentale, nonostante uno resti sostanzialmente differente da un altro, ognuno è in perfetta armonia e non percepisce differenza alcuna. (Wang Jinyi 2006, p.170) “[...] 故將任性直通，無往不冥 [...]”。 Poiché uno segue direttamente la propria natura, non c'è cosa che incontri con cui non si fonda”. Anche l'atto di seguire la propria natura implica un totale assorbimento nell'azione stessa e un livello di immedesimazione tale da non concepire più nessuna differenza.

Guo Xiang usa il termine *ming* 冥 per riferirsi a *shi* 實 una realtà che lui considera inconoscibile, poiché indeterminata, non fissa e in costante trasformazione. Questo aspetto oscuro della realtà è in contrasto con ciò che è determinato, ogni comportamento fisso e stabile appartiene al regno delle tracce. (Fraser, 2020, p.11) Le tracce e i nomi sono gli oggetti chiamati “espliciti” pensieri e conoscenza. *Ming* è ciò che non è esplicito e ciò che è esplicito viene generalmente associato a *wei* 偽 “artificiale”. *Ming* dal punto di vista psicologico rappresenta uno stato in cui il confine tra soggetto e oggetto sparisce, per cui *yi* 異 “differenze” e *ji* 際 “confini” sono sfumati e la dicotomia tra il Sé e l’altro viene dimenticata e lasciata in balia di ciò che è vago oppure indistinto. Inoltre, *ming* è la preconditione per la non dipendenza, infatti soltanto quelli che si fondono con questa oscurità e seguono il dinamismo delle cose sono indipendenti. *Ming* si riferisce anche all’intuizione che si ottiene senza passare prima dalla conoscenza. Guo reputa la conoscenza un processo conscio, mentre lo stato mentale associato a *ming* è quello inconscio. Si può rispondere in maniera efficace alle cose che si presentano soltanto arrendendosi a *ming* 冥 uno stato di oscurità profonda dove ci fondiamo con le cose circostanti. (Fraser, 2020, p.353)

Ming 冥 significa che le cose interagiscono costantemente le une delle altre, nessuna cosa può essere compresa al di fuori dell’interazione con le altre. Ogni cosa si sviluppa e si trasforma attraverso la co-dipendenza. La spontaneità per Guo Xiang è ciò che viene chiamato costante *changran* 常然 ed è ciò che costituisce l’azione genuina. Il sapere necessario si basa prettamente su come non interferire. Guo Xiang afferma che c’è molto poco che possiamo conoscere e che la conoscenza è sempre dipendente dalla situazione. Ogni volta che la gente prova a usare la conoscenza per raggiungere un obiettivo consciamente deliberato, spesso fallisce. Uno può solo conoscere le sue tendenze individuali che compaiono spontaneamente e sorgono dalla non conoscenza. (Tang, 2009, p.280)

Il fondersi misterioso può essere descrittivo e psicologico. Descrive il momento di fusione con la totalità delle cose senza sapere come. Uno non può conoscerlo perché anche lui è parte di questo processo. La coltivazione interiore che prevede questo effetto significativo incide sulla condizione psicologica. In questo senso l’auto-trasformazione è solitaria e singolare. Per Guo Xiang il Cielo è la totalità delle cose. Quando noi ci affidiamo al Cielo significa che ci affidiamo a tutto ciò che conosciamo e a tutto ciò che non conosciamo e che tutto questo contribuisce alla nostra riuscita e alla nostra auto-trasformazione. (Lo,2020, p.383)

Il concetto di non mente *wuxin* 無心 è collegato alla cessazione di dipendenza da atteggiamenti deliberati per agire. Il sé deve fondersi *ming* con le cose esterne. “然後統以無待之人，遺彼忘我，

冥此群異，異方同得而我無功名。 Una persona indipendente, esalta gli altri e dimentica sé stesso, si fonde nella moltitudine delle differenze e visto che ottiene tutto allo stesso modo non ottiene né un risultato né la fama.” (Guo, ZZS 1/1/10)

La mente e lo spirito sono collocati interiormente, le orecchie e gli occhi sono esausti e persi nelle cose esterne. Questo è perché uno si colloca in un posto inappropriato e fallisce a fondersi con le cose, allora com'è possibile stare al passo coi cambiamenti del mondo? (Guo, ZZS 9/4/33)

心神奔馳於內,耳目竭喪於外,身處不適則與物不冥矣.不冥矣而能合乎人間之變應乎。

Infine, Guo Xiang ribadisce che il rischio di seguire le tracce è quello di rallentare la propria realizzazione cercando risposte al dinamismo degli eventi presenti in antichi modelli obsoleti che ostacolano il processo di unificazione con l'ambiente circostante. Il concetto originale delle tracce di Guo Xiang rappresenta un pericolo al mantenimento dell'individualità di ognuno e di conseguenza alla realizzazione personale legata al raggiungimento di una società armoniosa. È importante precisare che la critica rivolta all'elogio di modelli passati non incita alla cancellazione di tutti gli avvenimenti progressi, al contrario egli esorta a considerare le tracce per quello che realmente sono, ovvero resti di un mondo ormai morto che non può essere più replicato, destinato a restare vivo nella memoria altrui senza destare la speranza di poter essere riportato in vita. In virtù di questo, le tracce non hanno niente di sbagliato di per sé, infatti ciò che deve essere corretto secondo il filosofo è l'atteggiamento mentale con cui ci si relaziona a esse.

Capitolo 3 La concezione filosofico-politica di Guo Xiang

3.1 Cos'è il *wuwei* tra metafore e paradossi

Prima di discutere le implicazioni del pensiero di Guo Xiang in ambito politico è opportuno riflettere su come differenti concezioni della natura umana possono portare a scelte politiche diametralmente opposte e disparate teorizzazioni sul governo ideale. Se la natura umana viene concepita come buona, allora l'attenzione è focalizzata su quali sono le migliori tecniche di auto-coltivazione da incentivare e viene messa in risalto la virtù. Al contrario, se la natura umana è considerata malvagia, l'enfasi viene posta sui premi e sulle punizioni, infine se viene valutato *ziran* come fondamento, allora si opererà per l'applicazione del *wuwei* 無为 alla forma governativa, come nel caso di Guo Xiang. (Wang Jinyi, 2006, p.170)

Il concetto di *wuwei* letteralmente significa “mancanza di azione” infatti viene spesso tradotto come “non azione” o come “non agire”. Ad ogni modo è importante sottolineare che non si riferisce a ciò che è osservabile empiricamente, ma allo stato mentale specifico della persona coinvolta. Come sostiene Pang Pu, il termine si riferisce al reame spirituale *jingshen zhuangtai* che si ottiene in ogni momento di azione. Descrive uno stato di armonia personale in cui l'azione fluisce liberamente senza bisogno di nessuna deliberazione oppure di nessuna lotta interiore, in perfetto accordo con la situazione circostante. Una persona che raggiunge lo stato mentale del *wuwei* si vede dalla condotta spontanea e di risposta immediata rispetto alla situazione che si trova davanti., anche se ciò non significa che la reazione sia automatica, inconscia oppure impulsiva. L'individuo opera ancora delle scelte, ma anche quando si sofferma a valutare le opzioni non ha alcuna costrizione interna e vede la situazione da tutte le angolazioni. Come si evince dal *Zhuangzi* e anche dal *Xunzi*, il *wuwei* comprende aspetti cognitivi ed elementi somatici che coinvolgono interamente la mente, lo spirito e le emozioni. Il mondo e l'individuo ne beneficiano ampiamente. Sebbene la spontaneità in Occidente venga associata alla soggettività, al contrario, la spontaneità emersa dal *wuwei* rappresenta il grado più alto di oggettività in cui la mente forma un tutt'uno con l'ambiente circostante. (Slingerland, 2000, p.8)

Le metafore utilizzate per indicare il *wuwei* solitamente si ritrovano nei caratteri di *cong* 從, *shun* 順, *an* 安, *yi* 宜 e allo stesso tempo in *wang* 忘 e uno stato di inconsapevolezza noto come *buzhi* 不知 spesso derivante da forti emozioni, quali *le* 樂. (Slingerland, 2000, p.11) Per quanto riguarda il *Zhuangzi*, l'ideale del *wuwei* si può considerare affine a quello di Mencio, poiché prevede un completo accordo tra le azioni e le inclinazioni naturali, al fine di ottenere questo stato, un individuo deve trascendere le sue facoltà in modo particolare quelle legate al *xin* 心 “cuore/mente”. Peraltro, ritorna

l'idea del sé come oggetto di possessione che può essere *wang* 忘 “dimenticato” oppure *sang* 喪 “perso” e il sé come contenitore dove viene proposta l'idea di *xu* 虛 “svuotamento”. Infine, il soggetto può non esercitare un'azione semplicemente adattandosi alle situazioni che incontra, concetto spiegato con caratteri come *yi* 宜, *yu* 寓 e *shi* 適. (Slingerland, 2000, p.176) “*wu sang wo* 吾喪我 Io perdo me stesso” ZZS 3/2/3 è un concetto ricorrente nel *Zhuangzi* e implica l'esercizio della possessione e un controllo sul proprio sé come se fosse un oggetto, anzi per la precisione come se esistessero due sé, uno considerato essenziale e l'altro contenitore. Secondo questo ragionamento, il sé può esser perso oppure rovinato come indicato dai caratteri *shiji* 失己 e *zishi* 自失 “perdere sé stessi” e infine *wangshen* 亡身 “rovinare sé stessi”. L'atto di dimenticarsi di sé è utile a purificarlo da tutto ciò che è considerato dannoso come *congming* 聰明, cioè la coscienza della forma fisica, *zhi* 知 “conoscenza”, *haowu* 好惡 “preferenze”, *chang* 常 “costanza”, concetti che consistono nel restare tenacemente aggrappati a rigidi schemi di comportamento che danneggiano *shen* 神 “spirito” e il *qi* individuale. (Slingerland, 2000, p.185) Quando si raggiunge *jing* 靜 “calma” allora è possibile dimenticare ciò che distrae e danneggia il proprio sé come i riconoscimenti, i valori sociali e l'esistenza fisica stessa. Un altro aspetto comportamentale associato al *wuwei* è la chiarezza raggiunta a livello cognitivo che indica muoversi nel mondo in modo efficace, inconsapevole e senza sforzo. Ottenere la chiarezza non significa percepire il mondo in termini di *shifei* 是非 “giusto e sbagliato” e non si può spiegare nemmeno attraverso il linguaggio. Il saggio vede le cose come realmente sono, in questo modo egli ha un accesso diretto alla realtà del mondo. (Thiel P.J., 1969) Questa efficacia e velocità di risposta viene descritta nel *Zhuangzi* attraverso la metafora dello specchio, infatti la persona che si è perfezionata utilizza il suo *xin* 心 “cuore/mente” come specchio, in quanto riflette alla perfezione ciò che si trova davanti ed è capace di fornire una risposta adeguata. La velocità della risposta dipende largamente dall'essersi svuotati e dall'aver eliminato ciò che era superfluo all'interno di sé stessi. (Slingerland, 2000, p.192) Un altro concetto importante è quello esemplificato dal carattere *yin* 因 “adattarsi”, ovvero la capacità del Saggio di andare oltre le distinzioni “*chang yin ziran* 常因自然 seguire in modo costante la naturalezza e conformarsi in modo adattivo a ogni situazione *yinshi* 因是. Attraverso questo passo, vi è una somiglianza tra le scimmie e gli esseri umani non evoluti, i quali si ostinano nelle loro convinzioni e tendono a scindere aspetti della realtà che sono unificati. Al contrario, il saggio è colui in grado di cogliere l'unità delle cose e vederle in prospettiva.

Un giorno un istruttore di scimmie nel dare le sue ghiande disse: “la mattina ve ne darò tre e la sera quattro. Questa cosa fece infuriare tutte le scimmie e allora l'istruttore disse: “Allora la

mattina ve ne darò quattro e la sera tre” a quel punto le scimmie erano contente. La realtà delle cose risultava invariata, ma una aveva causato piacere e l'altra rabbia, questo è ciò su cui insisto. Per questo motivo il saggio unisce ciò che è giusto e ciò che è sbagliato e si adagia nell'imparzialità del cielo. Questo è ciò che si considera percorrere due strade in una.

曰狙公賦茅，曰：「朝三而暮四。」眾狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三。」眾狙皆悅。名實未虧，而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。
(ZZS 5/2/38)

Come sottolinea Graham, il termine *liang* 兩 si riferisce a “entrambi i lati” che rappresentano i due aspetti che uno deve ponderare prima di compiere una scelta. (Graham 1978, pp. 192-193) La Via racchiude ogni cosa, lo strano e il meraviglioso formano un tutt'uno. Una persona non fa distinzioni tra una cosa e l'altra, ma racchiude tutto in un'unità perfetta. Con l'espressione “*liang xing* 兩行 percorrere due strade”, il Saggio supera la concezione di giusto e sbagliato e segue ciò che è provvisorio e adatto al momento. Questa flessibilità è un aspetto comportamentale legato al *wuwei*. (Slingerland 2000, p.193) Nel passaggio delle scimmie le parole chiave sono *he* 和 “armonizzare” con *shi* 是 e *fei* 非 e anche *shi* 適 “adattarsi, combaciare”.

L'artigiano Chui fa cerchi e quadrati come se usasse il compasso e la squadra, il suo dito si unisce al cambiamento delle cose e non è necessario che si applichi mentalmente. Questo è perché il suo spirito è integro e non è ostacolato. Dimenticarsi dei piedi indica la comodità delle scarpe, dimenticarsi del bacino indica la comodità della cintura. La saggezza consiste nel dimenticarsi del giusto e dello sbagliato e questo implica l'agio della mente. Quando uno non è conscio di nessun cambiamento interiore e non segue più nessuna esternalità, allora possiede la maestria di gestire gli affari. Quando inizia la comodità, colui che sperimenta la comodità si dimentica della comodità stessa.

工倕旋而蓋規矩，指與物化，而不以心稽，故其靈臺一而不桎。忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。(ZZS, 50/19/62)

In questo passo il concetto di *shi* 適 è inteso nel senso di “calzare a pennello” ed è collegato alla dimenticanza. A livello astratto questa armonia con il mondo è descritta come *yi* 宜 che significa combaciare alla perfezione con una certa situazione. Quando si raggiunge un perfetto equilibrio con la situazione, allora anche la moralità viene trascesa. La vera persona dei tempi antichi combaciava

alla perfezione con le cose, poiché quando uno abbandona una concezione rigida del giusto e dello sbagliato, allora si può dire che si accorda con il cielo. (Slingerland, 2000, p.195) Allo stesso modo nel *Zhuangzi* appare la metafora *yu* 寓 “alloggiare” che indica la flessibilità comportamentale raggiunta dal saggio tale da adeguarsi e apprezzare appieno qualsiasi situazione, in quanto egli è esente da qualsiasi forma di preconcetti. Inoltre, la metafora del *wuwei* è legata a quella di *shi* 時 “tempismo” e *an* 安 “agio”.

Quando era adatto a venire, il maestro era in tempo, quando era adatto ad andarsene, il maestro era in tempo. Sentiti a tuo agio quando è il momento e segui il flusso, allora dolore e gioia non potranno entrare.

適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。 (ZZS, 8/3/18)

Questo stato mentale corrisponde alla perfezione con *xiaoyao* 逍遙, espressione trovata nel *Zhuangzi* che suggerisce uno stato di felicità, azione senza sforzo e inconsapevolezza. Il soggetto si muove nel mondo senza bisogno di esercitare pressione alcuna e senza bisogno di imporsi. (Slingerland, 2000, p.197) Come la metafora di *xiaoyao* 逍遙 esprime un modo alternativo di concepire il *wuwei*, allo stesso tempo questa è collegata al non avere un Sé a cui fare riferimento.

Lascia che il tuo cuore/mente vaghi in uno stato di spensieratezza, lascia che il tuo *qi* si unisca al silenzio. Fluisce nella spontaneità delle cose, non lasciare spazio all’egoismo e il mondo si governerà da solo.

汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。(ZZS,20/7/11)

Zhuangzi è descritto come colui che promuove la dottrina dell’assenza dell’ego, il *wuwei* si riferisce a un’azione dove non c’è una netta biforcazione tra soggetto e oggetto per cui non è possibile delineare con esattezza la differenza tra colui che compie l’azione e l’azione stessa. (Loy, 1985, p.73) Dopo un’attenta analisi metaforica, l’elogio di *xu* 虛 “vuoto” e dell’oblio di Sé hanno l’obiettivo di rimuovere dei difetti cognitivi presenti negli esseri umani come per esempio la tendenza a essere “pieni di sé” oppure la tentazione di fissarsi su particolari valori o ideali. (Slingerland, 2000, p.198) Il soggetto è percepito come prigioniero di sé e il *wuwei* percepito come la capacità di liberarsene. La ribellione è indicata con il carattere *jie* 解 e indica la capacità del soggetto di ignorare gli aspetti del sé più forvianti come il dominio del cuore/mente e la tirannia dell’uomo. (Slingerland,2000, p.205)

Il *wuwei* viene concepito come una sorta di spontaneità che prevede che l'individuo accolga e si accordi in modo naturale alla realtà del momento. Questa capacità è descritta in modo dettagliato da Graham.

The man who reacts with pure spontaneity can do so only at one moment and in one way; by attending to the situation until it moves him, he discovers the move which is “inevitable” [*budeyi*: the one in which he ‘has no alternatives’] like a physical reflex. Unlike Moists and Yangists seeking grounds for the right choice, Zhuangzi’s ideal is to have no choice at all, because reflecting the situation with perfect clarity you can respond in only one way. (Graham,1989, p.190)

Ancora una volta la libertà a cui ci si riferisce non ha niente a che vedere con la volontà dell'individuo, ma deriva dalla scoperta dell'inevitabilità di una determinata azione. (Slingerland, 2000, p.206) La chiarezza è un'indubbia caratteristica del *wuwei*, l'individuo vede senza ombra di dubbio ciò che è giusto fare in quella determinata situazione, per questo motivo non ha necessità di scegliere. L'atto di operare delle scelte avviene quando uno non è in grado di vedere le cose con chiarezza, poiché tutto appare confuso e tutte le possibilità sembrano convincenti in egual modo, da ciò nasce il dubbio. Al contrario, se uno diviene capace di distinguere chiaramente ciò che deve fare da ciò che non deve fare, allora non deve compiere più nessuna scelta ed è qui che ci si riferisce al *wuwei*.

In ogni caso, la questione del *wuwei* nel *Zhuangzi* solleva non poche domande e comprende dei paradossi. Se l'individuo è tenuto a usare al massimo la propria natura decisa dal Cielo che rappresenta il Sé essenziale, com'è possibile venire deviati da ciò che è considerato esterno al sé e per questo fonte di distrazione? Ciò che è considerato deviante sono le pulsioni del cuore/mente, la distinzione tra giusto e sbagliato, le passioni e il desiderio per la fama, anche se non si chiarisce il motivo per cui facciano ugualmente parte del sé. Se tutti questi fattori esterni sono considerati come “innaturali”, com'è possibile che siano presenti all'interno di noi e perché dobbiamo allenarci così tanto per tornare a essere “naturali”? Questi sono i dilemmi rappresentativi della posizione internalista che prevede che ognuno sia buono e che basti semplicemente realizzare questo potenziale innato, attraverso diverse pratiche di auto-coltivazione, tra cui pratiche meditative e tecniche respiratorie. Per conciliare questo paradosso alcuni studiosi hanno provato a formulare delle ipotesi. Similmente allo studioso Herrlee Creel c'è la tendenza a definire il *wuwei* in termini di attività e di passività. Il *wuwei* “attivo” è considerato strumentale, mentre il *wuwei* “passivo” è considerato contemplativo. Secondo Mori Mikisaburo nel *Zhuangzi* sono presenti entrambi i tipi di *wuwei* con una prevalenza del *wuwei* considerato “passivo”. (Mori, 1972, p.61) Il primo tipo di *wuwei* si acquisisce con l'allenamento,

mentre nel secondo l'esercizio non è indispensabile. Come riporta Graham ci sono allusioni nel *Zhuangzi* che suggeriscono che ci sia bisogno di allenamento per sviluppare il vero sé, poiché non si possiede fin dalla nascita la capacità di riflettere alla perfezione le situazioni che si presentano senza quell'oggettività tipica di chi non rimane influenzato dall'ego. (Graham, 1981)

Il paradosso del *wuwei* secondo Slingerland comprende l'idea che ogni tentativo conscio di coltivare il *wuwei* mini l'abilità di ciascuno di ottenere lo stato desiderato, infatti l'atto di sforzarsi potrebbe rovinare il raggiungimento dell'inazione. Per quanto riguarda il paradosso del *wuwei*, David Nivison ha individuato delle premesse su cui esso si basa associate al "Paradosso della virtù" da lui esposto. In primo luogo, un individuo non può coltivare con successo il *wuwei* se è attratto maggiormente dalla prospettiva di ricavarne dei benefici e in secondo luogo, non sarebbe possibile agire secondo il *wuwei* se questa non fosse una capacità intrinseca. A ogni modo, secondo Slingerland, ciò che previene l'auto-coltivazione dal raggiungimento dello stato desiderato non è l'atto di sforzarsi in sé, ma farlo nel modo sbagliato, ovvero farlo con un proposito e in modo conscio e diretto. Come anticipato in precedenza nel *Zhuangzi*, nel Mencio e nel *Laozi* prevale la visione internalista che ritiene che all'interno di ogni individuo ci sia una capacità innata che necessita di venire naturalmente seguita. (Ivanhoe, 2007, p.281) Il senso del paradosso è legato al fatto che le questioni legate all'auto-coltivazione non hanno una soluzione chiara e prevedono di concludere il problema in termini di conoscenza o comprensione. Per quanto riguarda la conoscenza, nel *Zhuangzi* e nel *Laozi* si evince un'elevata svalutazione della conoscenza convenzionale, poiché si ritiene che essa non sia utile al raggiungimento di un alto grado di responsività alle situazioni. (Ivanhoe,2007, p.282) Pertanto, il paradosso del *wuwei* rimane irrisolto in quanto viene descritto da Slingerland stesso come un ideale spirituale o come lo stato mentale di un individuo piuttosto che di un'azione. Allo stesso tempo, un determinato stato mentale comporta una serie di azioni che non possono essere trattate allo stesso modo, poiché la loro complessità varia. Inoltre, il paradigma della natura utilizzato più volte per spiegare il *wuwei* sostiene che la non azione si riferisce maggiormente alla qualità di una certa azione, piuttosto che a determinate qualità presenti nell'agente. A ogni modo, risaltare la qualità dell'azione rispetto a quella del soggetto, non significa che l'agente non debba possedere un determinato tipo di caratteristiche, quindi virtù e *wuwei* possono essere strettamente correlati, come volutosi dimostrare da Nivison. (Ivanhoe,2007, p.284)

Per comprendere il paradosso del *wuwei* non è possibile considerare soltanto una prospettiva astratta, ma bisogna includere il lato empirico, poiché il *wuwei* è un concetto quasi completamente radicato nell'azione che si manifesta a livello psico-fisico. (Knightly, 2013, p.120) Concepire il *wuwei* in termini di coltivazione morale o come una tecnica da imparare e praticare, affinché sia possibile

esprimere appieno la propria funzionalità risulterebbe troppo semplicistico. Se il *wuwei* fosse una mera tecnica da apprendere non ci sarebbe nessuna trascendenza del sé e probabilmente non verrebbe colto il vero messaggio del *Zhuangzi*. Allo stesso modo, bisogna ammettere che ogni “non azione” non è detto che implichi una trasformazione del sé e ogni “non azione” che può essere percepita senza sforzo non è detto che corrisponda al *wuwei*. Persino ciò che viene definito lo stato di “flow”, ovvero la completa immedesimazione in un’attività, non mostra nessuna evidenza di collegamento con il *wuwei*, poiché non porta a una crescita personale. (Knightly, 2013 p.124) Lo stato di trascendenza del sé in rapporto al *wuwei* presente del *Zhuangzi* non significa semplicemente la capacità di estraniarsi dal mondo circostante, bensì scaturisce dalla realizzazione di una profonda interconnessione con le cose. Inoltre, il *wuwei* si distingue rispetto ad altri tipi di azioni ed è maggiormente concepibile come uno stato psico-fisico. Tra le varie opzioni esiste quella di concepire il *wuwei* come una qualità dell’essere o della spontaneità della natura, per cui risulta lecito considerare le azioni sotto l’ottica dell’essere. Da ciò ne conviene che la sfida spirituale sia quella di ripulire l’azione dai desideri, dalle paure e dalle convenzioni momentanee. (Watson, 1968, p.32) In realtà, il *wuwei* concepito nel *Laozi* e nel *Zhuangzi* riguarda principalmente il fatto di trascendere l’agente e l’azione stessa. (Red Pine, 1996, p.42) Tuttavia, risulta lampante che il *wuwei* sia un concetto chiave nel taoismo come sostiene Moeller. (Kee et al., 2021, p.122) Il termine *wu* 无 indica una negazione, mentre il termine *wei* 為 rimanda all’azione. Tuttavia, il termine non è stato interpretato semplicemente in questi termini, ma si è basato sull’azione non intenzionale, ovvero non spontaneamente deliberata. (De Prycker, 2011, p.9) La cosa straordinaria è che tramite il *wuwei* si possono raggiungere risultati elevati che esulano dalla volontà di colui che agisce. Il dilemma che nasce da questa constatazione racchiude in sé la domanda del modo in cui sia possibile giungere a un’azione efficace senza il benché minimo sforzo oppure interferenza. Malgrado ciò, la comprensione del *wuwei* può essere facilmente contestualizzata in seno al concetto di natura e *ziran* come riporta Lay. (Kee et al., 2021, p.123) In definitiva, rimane estremamente complesso comprendere il paradosso *wei wu wei* 為無為 e la mancanza di biforcazione tra soggetto e oggetto che il *wuwei* comporta. (Loy, 1985, p.73) Guo Xiang avendo compreso la complessità della questione ha esposto una nuova concezione del *wuwei* che si distacca dalle precedenti e rivoluziona questo concetto conferendo allo stesso una validità maggiormente pratica.

3.2 La concezione del *wuwei* secondo Guo Xiang

L'estrema importanza del *wuwei* consiste nel fatto che esso può essere discusso a livello personale, metafisico e politico. In campo politico, una delle prime concezioni di questa teoria si evince dal *Laozi* e consiste nell'esercitare la minima interferenza in modo che gli individui siano in grado di raggiungere un livello di realizzazione spontanea. (Ames, 1981, p.196) Questa visione prevede che l'interferenza politica comporti più costi che benefici, in quanto gli individui sono capaci di regolarsi da sé. In realtà il *wuwei* è un antico concetto di comportamento e di gestione che è stato adottato da diverse scuole di pensiero che hanno approfondito diversi aspetti della questione. I taoisti hanno enfatizzato la spontaneità derivante dalla non azione, i legalisti hanno attribuito la necessità di assenza di intervento da parte del sovrano e l'azione destinata ai subordinati, mentre i confuciani si sono focalizzati sull'atto di governare tramite la virtù. Sulla base di ciò, si può dire che la teoria del *wuwei* di Guo Xiang riassume tutte queste teorie sviluppandone i concetti fondamentali. (Geng Jiajin, Zhang Qin, 2013, p.46) Con Guo Xiang, la trascendenza associata al *wuwei* esposta da *Laozi* e *Zhuangzi* viene definitivamente superata per assumere caratteristiche più realistiche.

Laozi fu il primo a esporre la teoria della “non azione” a cui è strettamente correlata la visione del *dao* 道. Egli attribuisce al *dao* due connotazioni, la prima si riferisce all'origine del cosmo e la seconda indica un tutt'uno senza alcun giudizio di valore. “道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。 Il *dao* si basa costantemente sul *wuwei* e per questo non c'è niente che non compia. Se i marchesi e i re fossero in grado di attenersi a ciò, allora tutte le cose si trasformerebbero da sole.” (DDJ, 37) Da ciò ne conviene che la visione del *wuwei* può essere utilizzata concretamente in ambito politico al fine di raggiungere una condizione ideale. “我無為，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。 Io pratico la non azione e il popolo si trasforma da solo, io sono calmo e il popolo si corregge, io non intervengo e il popolo si arricchisce, io non ho desideri e il popolo torna alla semplicità” (DDJ,57) In definitiva, la progressiva riduzione dell'intervento è la manifestazione concreta del *wuwei* direttamente correlato alla concezione di *dao* e alla progressiva riduzione della conoscenza per raggiungere lo stato di inazione. “為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。 Attraverso l'apprendimento ogni giorno si acquisisce qualcosa, attraverso il Dao ogni giorno si toglie qualcosa. Tramite la progressiva diminuzione si giunge alla non azione e non agendo non c'è niente che non si compia.” (DDJ, 48) (Bao Qinggang, 2008, p.18)

Relativamente al *Zhuangzi*, l'attenzione è posta principalmente su un piano individuale dell'esistenza che anela al raggiungimento della libertà. “今子有大樹，患其無用，何不樹之於無

何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下? Signore tu che hai un grande albero e sei turbato perché non ha alcuna utilità, perché non lo planti in un luogo deserto oppure in una vasta e arida terra selvaggia dove puoi trastullarti nell'inazione al suo lato e godere della tua libertà giacendo sotto di esso? (ZZS, 3/1/46) “芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。Loro vagano oltre ciò che si trova la polvere e la sporcizia del mondo e cercano la loro libertà nel non far niente.” (ZZS 18/6/70) Le metafore naturalistiche sopracitate indicano uno spazio interiore in cui vi è una totale libertà presente fin dalla nascita, uno stato da cui ognuno può attingere e di cui ciascuno può godere. In termini politici la concezione del *Zhuangzi* è affine a quella del *Laozi* “古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定。Gli antichi che governavano il mondo erano senza desideri e il mondo era appagato, non agivano e tutte le creature si trasformavano da sole, erano profondamente tranquille e il popolo era stabile.” (ZZS 29/12/5)

Nel *Laozi* e nel *Zhuangzi* sono molto frequenti i termini relativi allo sviluppo dell'individuo come quello di *zhenjun* 真君 “monarca autentico”, *dawo* 大我 “io superiore”, per questo motivo sono ricorrenti i termini di *dichu* 涤除 “eliminazione”, *xuanjian* 玄鑑 “contemplazione”, *xinzhai* 心齋 “purificazione mentale” e *zuowang* 坐忘 “sedere e dimenticare” come tempo da dedicare a sé stessi e alla propria crescita interiore, fattore che presuppone un certo periodo di allenamento prima di divenire spiritualmente maturi. Al contrario, Guo Xiang si discosta da questa visione poiché ritiene che la sostanza della natura di ognuno sia spontanea e innata. In definitiva, sia *Laozi* che *Zhuangzi* fanno leva sulla dimensione interiore per poter ottenere l'elevazione spirituale e la trascendenza, quindi viene maggiormente enfatizzata la soggettività e l'individualismo a discapito dell'implementazione di una politica più concreta. Contrapporre il *wuwei* al *xingfen* secondo Guo Xiang significa agire seguendo la propria natura, per cui ogni forma di deviazione o di repressione dalla propria natura originaria è in netto contrasto con la piena realizzazione del *wuwei*. (Bao Qinggang, 2008, p.19)

Guo Xiang riconosce i limiti e la difficoltà delle teorie politiche esposte nel *Laozi* e nel *Zhuangzi* per cui ambisce alla formulazione di una teoria politica del *wuwei* più concreta e più semplice da comprendere e attuare. In primo luogo, egli si discosta dalla tendenza all'astrazione presente nel *Zhuangzi* “所謂無為之業，非拱默而已；所謂塵垢之外，非伏於山林也。Ciò che si considera essere *wuwei* non è stare in silenzio e star fermi, non si colloca al di là della polvere e della sporcizia e non si cela nella foresta” (ZZS 18/6/70) Attraverso questa frase Guo Xiang riporta il *wuwei* nel mondo reale ed espone la sua teoria strettamente correlata a *zixing* 自性 “Natura individuale”. Guo Xiang

ritiene che il *wuwei* in realtà corrisponda a *zhen wei* 真為 “azione genuina” che si riferisce all’assecondare la propria natura individuale e non comporta nessun tipo di premeditazione. “以性自動, 故稱為耳此 乃真為, 非有為也。Attraverso la natura si genera movimento, pertanto questo può essere considerato agire, fino a giungere alla vera azione che non significa agire in modo deliberato.” (ZZS, 64/23/70) “為其所有為, 則真為也, 為其真為則無為矣, 又何加焉! Ciò che si considera agire corrisponde alla vera azione, agire secondo la vera azione corrisponde alla non azione, che altro bisogna aggiungere!” (ZZS, 90/33/1) Gli esempi apportati da Guo Xiang riguardo il *wuwei* sono più pratici e risaltano l’atto di seguire la natura intrinseca delle cose senza opporre resistenza alcuna, così come ogni organo rispetta la sua determinata funzione. (Bao Qinggang, 2008, p.19)

Il piede può camminare, lascialo andare; la mano può afferrare lasciala fare; ascolta ciò che le orecchie odono; guarda ciò che gli occhi vedono, lascia che la conoscenza si fermi dove non sa e che la capacità si fermi dove non può, utilizza ciò che è utilizzabile; asseconda la tua natura interiore e non andare mai oltre le caratteristiche assegnate, questa è la massima semplicità del *wuwei*. Non c’è mai stato nessuno che praticando il *wuwei* non abbia reso la sua vita integra e non c’è nessuno che abbia reso la sua vita integra che non abbia ricevuto benedizioni, le ragioni non si possono chiedere.

足能行而放之, 手能執而任之, 聽耳之所聞, 視目之所見, 知止其所不知, 能止其所不能, 用其自用, 為其自為, 恣其性內而無纖芥於分外, 此無為之至易也。無為而性命不全者, 未之有也; 性命全而非福者, 理未聞也。 (Guo, ZZS, 12/4/88)

Guo Xiang associa la relazione tra *xing* 行 “comportamento” e *xing* 性 “natura” a quella esistente tra *ming* 名 “nome” e *shi* 實 “realtà”. “名止於實, 故無為; 實各自為, 故死不為。 Il nome cessa nella realtà, pertanto questo è il *wuwei*, nella realtà ogni cosa agisce in modo spontaneo per cui non c’è nulla che non venga fatto.” (ZZS, 72/25/64) Il comportamento conforme alla propria natura è l’inazione, allo stesso modo agire secondo natura è un principio dinamico poiché essa è mutevole e si plasma grazie all’interazione di svariate circostanze. Per quanto riguarda *wei* 為 e *zhi* 知 Guo Xiang insiste sulla differenza tra un’azione acquisita e intenzionale con una spontanea e naturale che viene definita come “vera azione”.

Colui che agisce di fatto non è in grado di agire, poiché l’agire significa agire in modo spontaneo; colui che sa non può sapere, perché il sapere significa conoscere spontaneamente. Conoscere spontaneamente corrisponde al non sapere, perché di fatto non sapere significa che la conoscenza

deriva dall'ignoranza. Agire in modo spontaneo significa non agire, non agire significa che l'azione deriva dalla non azione. L'azione deriva dalla non azione, pertanto la non azione è la fonte principale. La conoscenza deriva dall'ignoranza, pertanto il non sapere è la fonte. Questo è il motivo per cui l'uomo genuino quando si sbarazza della conoscenza conosce, non agendo agisce, spontaneamente nasce, sedendo e dimenticando ottiene, pertanto la conoscenza cessa e si sbarazza di titoli e definizioni.

夫為為者不能為,而為自為耳;為知者不能知,而知自知耳,自知耳,不知也,不知也則知出於不知矣;自為耳,不為也,不為也則為出於不為矣。為出於不為,故以不為為主;知出於不知,故以不知為宗。是故真人遺知而知,不為而為,自然而生,坐忘而得,故知稱絕而為名去也。

(ZZS 15/6/1)

Guo Xiang tende alla svalutazione e all'acquisizione di nuovi concetti volti al raggiungimento di un fine. Secondo lui il processo di apprendimento e di azione sono spontanei e non intenzionali, pertanto ogni conoscenza e ogni azione è effettiva solamente a posteriori e di per sé non ha alcuna utilità. L'atto di stabilire il primato al non sapere e alla non azione equivale ad affermare l'efficacia del *wuwei*. (Bao Qinggang, 2008, p.19)

3.3 Il governo secondo Guo Xiang tra *shixing* 适性 e *wuwei* 無為

In tutta probabilità la concezione politica di Guo Xiang fu molto influenzata dal periodo turbolento in cui visse. Come riporta lo studioso Luo Zongqiang i vari conflitti e l'instabilità politica portarono il governo a una mancanza di coesione che risultò nell'implemento di metodi ambigui che condussero a un caos maggiore. In questo clima, l'atteggiamento degli eruditi Wei-Jin prevedeva principalmente due tendenze, mentre da un lato essi sostenevano la *mingjiao* e si concentravano principalmente sull'accrescere la propria reputazione e sul mantenimento dei propri privilegi, dall'altro perseguivano la libertà spirituale ed erano sostenitori della forma di governo del *wuwei* per non minare gli interessi raggiunti dal sovrano. Conseguentemente alla situazione esposta, Guo Xiang decise di fondare la sua teoria politica a partire dal concetto di *xingfen*. Tuttavia, l'ambivalenza del concetto di *xing* caratterizzato dall'integrazione di concetti opposti tra loro rese la teorizzazione del governo ideale altrettanto paradossale. (Luo Cai, 2021, p.123)

Innanzitutto, la teorizzazione del sistema politico- filosofico di Guo Xiang si basa sul tentativo di risolvere le contraddizioni pervenute dall'acceso dibattito sulla relazione tra *mingjiao* e *ziran*, dilemma tipico del periodo Wei-Jin. (Dun Peng, 2012, p.17) La discussione sul rapporto tra *mingjiao* e

ziran nella metafisica Wei-Jin è passata attraverso varie fasi di valutazione. Durante l'era Zhengshi 正始 (240-249), He Yan e Wang Bi avanzano l'ipotesi che *mingjiao* derivi da *ziran*. Al contrario, durante il periodo de "I Sette savi del boschetto di bambù" Xi kang e Ruan Ji affermano che *mingjiao* è l'antitesi di *ziran* senza nessuna possibilità di conciliazione. I due esponenti ritengono che la *mingjiao* sia l'emblema di un sistema obsoleto da superare per dedicarsi pienamente a un modo più naturale e spontaneo di governare. Infine, nel periodo Yuankang 元康 (291-299) Guo Xiang teorizza l'unificazione di *mingjiao* e *ziran* e attraverso l'affermazione di "名教即自然" e "自然即名教" esprime la relazione flessibile tra le due escludendo che l'una sia l'antitesi dell'altra. Questo significa che tutto ciò che *mingjiao* rappresenta, ovvero la gerarchia in cui si ordinano le classi sociali, i riti, la giustizia e la virtù sono insite nella natura dell'uomo e sono l'altro lato della spontaneità. Questo è un atteggiamento ricorrente in Guo Xiang il quale tende a razionalizzare e a legittimare tutta la realtà esistente riassumendola nel concetto di *ziran*. Inoltre, il concetto di *ziran* è strettamente correlato a quello di *xingfen* e *duhua* in una prospettiva dinamica che influenza anche l'evoluzione e la razionalizzazione di *mingjiao*. Tutto ciò che la *mingjiao* rappresenta deve essere contestualizzato in base alla natura e al tempo storico. "夫仁義者, 人之性也。人性有變, 古今不同。La benevolenza e la rettitudine sono nella natura dell'uomo. Ma la natura è mutevole, per cui il passato e il presente non coincidono." (Guo, ZZS 38/14/51) "時移世異, 禮亦宜變。Con le variazioni dei tempi e del mondo cambiano anche i riti." (Guo, ZZS 38/14/35) Da queste dichiarazioni si evince che nel seguire i riti, la benevolenza e la giustizia, l'individuo risponde a una necessità insita nella propria natura a cui non si può sottrarre. Allo stesso modo come tale natura è soggetta a cambiamenti e a un riaggiustamento continuo nel suo relazionarsi con l'esterno, così tutto ciò che la *mingjiao* comporta dovrebbe adeguarsi di conseguenza. (Ma Xiaole, 2004, pp.94-95) Durante il periodo Wei-Jin e secondo il pensiero di Guo Xiang, il rapporto tra *mingjiao* e *ziran* è di fondamentale importanza, in tempi tranquilli e in una società pacifica i rapporti tra *mingjiao* e *ziran* devono essere opposti e complementari, mentre la *mingjiao* deve basarsi sulle esigenze del momento e sui requisiti sociali per riformare la società. (Huang Shengping, 2018, p.33)

Nonostante nel periodo Wei Jin fosse presente il rifiuto del confucianesimo e la rinascita del daoismo, in realtà nel pensiero di Guo Xiang c'è ancora una grande presenza del confucianesimo Han, poiché i classici confuciani restano alla base della formazione scolastica dei bambini delle famiglie nobili del periodo Wei-Jin. Guo Xiang è in grado di integrare il pensiero confuciano nel suo commentario. (Wang Jinyi, 2006, p.205) La *mingjiao*, "dottrina dei nomi" nel periodo Wei-Jin era un termine utilizzato principalmente per riferirsi ai riti confuciani.

Il termine *ming* 名 rimanda a *zhengming* 正明 “rettificazione dei nomi” che si pone di trovare una corrispondenza tra il nome e la caratteristica reale. A livello pratico la *mingjiao* comprende la coltivazione morale che sottolinea lo sviluppo della virtù derivata da sentimenti e coscienza, in secondo luogo indica le norme morali e sociali su cui uno deve basarsi per agire in accordo con la propria posizione. Infine, si riferisce alle gerarchie sociali da rispettare nel contesto politico. In veniva utilizzato come criterio di valutazione per premiare i meritevoli e punire coloro che non si conformavano. Purtroppo durante la dinastia Han, la *mingjiao* decadde e divenne pura formalità, in quanto le persone si avvalevano soltanto dei titoli per ottenere prestigio. (Wang Jinyi, 2006, p.207)

Secondo l’interpretazione di Guo Xiang *mingjiao* corrisponde a *ji* 跡 “tracce”, mentre *ziran* 自然 si riferisce alla mentalità del saggio che è ciò che corrisponde a *suoyi ji* 所以跡 “ciò che lascia le tracce”. Una volta compreso questo è possibile unificare tutte le contraddizioni e gli aspetti tipici del confucianesimo e del daoismo, in quanto l’individuo diviene in grado di rispondere a qualsiasi cosa incontri ed è disposto ad accettare ogni tipo di evenienza. La *mingjiao*, a livello pratico comprende le istituzioni e le leggi alla base del sistema sociale e possiede una certa duplicità, mentre a livello ideale è il prodotto di azioni passate concepite dalle menti di saggi che formano un tutt’uno con la spontaneità, ma la cui giustificazione storica non risulta più valida nel presente. (Huang Shengping, 2018, p. 39)

Fondamentalmente Guo Xiang mira all’unificazione di *mingjiao* e *ziran* per ambire a una sintesi tra confucianesimo e taoismo. A ogni modo, il rapporto tra filosofia e politica è molto complesso e controverso in quanto mira a una conciliazione tra idealismo e realismo. Da un lato la filosofia necessita di avere un appoggio politico per far sì che a essa venga conferito un fondamento più concreto e meno astratto, dall’altro la politica necessita di una legittimazione filosofica per giustificare la presenza del regime. Quando la filosofia diviene subordinata all’autorità politica perde le sue caratteristiche e assume la forma di un’ideologia volta a giustificare lo status di cose esistenti. Inoltre, è facile cadere in un atteggiamento idealistico quando si affronta la politica in termini filosofici. Tuttavia, l’obiettivo centrale di Guo Xiang è quello di tentare una sintesi tra confucianesimo e taoismo, per unificare il pratico e il teorico attraverso la rielaborazione dei capisaldi della sua dottrina. (Dun Peng, 2012, p.18)

Al fine di comprendere in maniera accurata la concezione politica del *wuwei* secondo Guo Xiang è necessario aver chiaro la concezione di *xingfen* 性分 e le conseguenti implicazioni sociopolitiche che verranno analizzate progressivamente. Il pensiero politico di Guo Xiang si può riassumere essenzialmente nel concetto *shi xing wei zhi* 适性为治 “seguire la natura per governare”

che al tempo stesso include concetti come *yin zhong* 因众 “conformarsi con la folla” *yong xia* 用下 “impiegare i subordinati” e *wuxin* 無心 “essere senza intenzioni”. Guo fu un importante pensatore del periodo Wei-Jin, sebbene nel periodo si parlasse maggiormente di metafisica, a livello politico il fulcro del dibattito riguardava la questione di *mingjiao* e di *ziran* al fine di costruire una società più armoniosa e giusta. Per queste ragioni, lo studioso Tang Yong Tong afferma che il commentario di Guo Xiang al *Zhuangzi* riguarda prettamente le dottrine politiche con il desiderio di portarle a compimento. In modo particolare la teoria del *wuwei* correlata alla concezione della natura viene vista come la soluzione ideale per il raggiungimento dell’armonia sociale. (Geng Jiajin, Zhang Qin, 2013, p.45) Infine, è importante ricordare che il pensiero politico di Guo Xiang maturato in seno alla sua carriera in ambito politico ha fatto in modo che egli potesse approfonditamente conoscere la società tanto che la sua teoria sull’unicità della natura individuale continua a essere fonte di ispirazione, nell’ambito dell’organizzazione amministrativa odierna. (Geng Jiajin, 2014, p.73)

Dopo un intenso studio e riflessione sulla natura umana, Guo Xiang giunge alla conclusione che le differenze individuali e la realizzazione del potenziale di ognuno siano la base dell’implementazione delle politiche del *wuwei* e della creazione di una società armoniosa. Il pieno potenziale di ciascuno, innanzitutto si realizza attraverso la conoscenza di sé e l’accettazione dei propri limiti senza basare i giudizi e le azioni su fattori esterni. Qualsiasi processo inverso di ricerca del sé e della propria individualità risulta fallimentare, in quanto l’obiettivo di conformarsi a standard esterni devia la propria natura e rende impossibile qualsiasi forma di libertà e di appagamento. L’appagamento e la libertà che derivano dalla realizzazione della propria individualità sono spontanei e sono intrinseci a ognuno. Anche se ognuno è differente, ogni individuo nella realizzazione personale condivide lo stesso senso di appagamento e di felicità con gli altri. La realizzazione della propria natura è il fine di ogni essere vivente, uomo compreso. (Lynn, 2020, p.395) Ogni cosa agisce in accordo e limitatamente alle proprie caratteristiche, ogni essere vivente non è ciò che è per via di uno sforzo o per volizione, pertanto tutti sono perfetti in modo eguale, poiché sono spontanei.

Ognuno realizza al massimo la propria natura e realizza al massimo i suoi limiti. In breve, due insetti con ali diverse raggiungono mete diverse, l’uno si libra in cielo e l’altro finisce su un elmo o un sandalo. Semplicemente ognuno apprezza le sue caratteristiche e si basta pur non essendone consapevole. Oggi il testo parla delle differenze tra piccolo e grande sulla base di elementi naturali che non si possono ottenere per ammirazione, ognuno è a suo agio nel proprio conferimento individuale e non si logora per essere diverso da ciò che è.

各以得性為至,自盡為極也。向言二蟲殊翼,故所至不同,或翱翔天池,或畢志榆枋,直各稱體而足,不知所以然也。今言小大之辨,各有自然之素,既非慕之所及,亦各安其天性,不悲所以異。(Guo, ZZS 1/1/13)

Le differenze vengono armonizzate e nel primo capitolo del *Zhuangzi* compare la parola *xiaoyao* 逍遙 che conferisce quel senso di libertà derivante da uno stato di appagamento ludico, in cui ognuno utilizza appieno le sue capacità libero da ogni forma di artificio e interferenza. (Fraser, 2020, p.352)

Sebbene il piccolo e il grande siano differenti, ristretti al campo dell'autorealizzazione, le cose seguono il loro carattere individuale, aderiscono a cose inerenti alla loro natura, scelgono attività che privilegiano le loro capacità, si accordano con le loro caratteristiche e tutto ciò si fonde in un'unica libertà.

夫小大雖殊,而放於自得之場,則物任其性,事稱其能各當其分,逍遙一也。(逍遙遊第一)

Il termine *xiaoyao* può anche essere tradotto con “libertà”, poiché le differenze tra individui riguardano principalmente le caratteristiche di ognuno, mentre il senso di libertà che ne deriva è percepito allo stesso modo ed è allo stesso tempo spontaneo.

Se uno conosce i propri limiti e si sente a suo agio nelle proprie caratteristiche, allora coloro che sono liberi useranno le loro condizioni e vagheranno nei limiti della propria auto-realizzazione. Questo è ciò che proferisce il suono della voce virtuosa del *Zhuangzi*. Se ci lasciamo persuadere da coloro che sono confusi e concepiamo il piccolo e il grande come in conflitto, allora ciò che devia non avrà fine. Se uno guarda il grande e non è a suo agio con la propria piccolezza, allora la considererà inferiore e vorrà considerarsi superiore, di conseguenza le persone si contenderanno per la vittoria o la sconfitta e questo ne accrescerà la presunzione. Allora che ne resterà delle direttive del *Zhuangzi*?

[...] 各知其極物安其分,逍遙者用其本步而遊乎自得之場矣。此莊子之所以發德音也。若如惑者之說轉以小大相負則相傾者無窮矣。若夫視大而不安其小視少而自以為多將奔馳於勝負之境而助天民之矜夸豈達乎莊生之旨哉○ [...] (Guo, ZZS 42/17/6)

La nascita della violenza e della competizione derivano dal discernimento di determinate qualità, in questo caso “piccolo” e “grande” che vengono giudicate a posteriori in termini di “superiore” e “inferiore”. Per vivere una vita serena e in armonia con gli altri è necessario non ragionare per

paragoni, poiché ognuno segue le proprie caratteristiche e si sviluppa in modo individuale senza basarsi sugli altri, ma secondo i propri ritmi. Lo sviluppo di ognuno avviene in autonomia e non necessita dell'altrui influenza, in quanto è in sintonia con esigenze interiori. (Shen, 2014, p.179) Infine, Guo Xiang ribadisce senza ambiguità l'impossibilità di ottenere determinate caratteristiche esclusivamente attraverso la volizione o l'ammirazione.

Adeguarsi a ciò che uno è, questa sì che è imparzialità, il desiderio di aggiungere qualcosa è chiamato egoismo, fare favoritismi è inadeguato per lo sviluppo, solo dall'imparzialità è possibile raggiungere la completezza.

任情自生,公也;心欲益之,私也;容私果不足以生生,而順公乃全也。(Guo, ZZS 20/7/11)

Solo dall'imparzialità è possibile evolversi e svilupparsi interiormente senza compromettere la propria natura. La realizzazione non deve essere guidata dall'ego, altrimenti non risulta effettiva. (Lo,2020, p.388) Il pieno utilizzo delle abilità di ciascuno e la soddisfazione che ne derivano rendono tutti gli individui eguali. Paradossalmente, a partire dalle differenze di ognuno e dall'autonomia, Guo Xiang teorizza il concetto di uguaglianza. In questo senso l'uguaglianza non significa che le cose siano uguali in tutto e per tutto, ma che condividono allo stesso modo l'assenza di giudizio nei confronti l'una dell'altra. (Wang Jinyi, 2006, p.179)

Una traversa è orizzontale e un pilastro è verticale. Li è brutto e Xi shi è bello. Tutto ciò che è considerato eguale non significa che abbia la stessa forma e la stessa misura. Questo è il motivo per cui l'orizzontale e il verticale, il bello e il brutto, lo strano e il pernicioso sono ciò che sono. Se le cose sono in un modo dovevano essere tali e nonostante abbiano varie forme esse egualmente rispecchiano la propria natura.

夫莛橫而楹縱，厲醜而西施好。所謂齊者，豈必齊形狀同規矩哉。故舉縱橫好醜，恢詭譎怪。各然其所然，各可其所可，則形雖萬殊，而性同得。(Guo, ZZS 4/2/34)

Gli individui nelle loro diversità traggono diletto nell'utilizzare le loro doti naturali e ognuno si sente "giusto" allo stesso modo. Idealmente questo dovrebbe portare facilmente all'armonia sociale. (Wang Jinyi, 2006, p.179)

Tutti coloro che agiscono attenendosi alla propria natura, anche se ricoprono il ruolo di umili servi, se non considerano né elogi né rimproveri, si sentono a loro agio nella propria occupazione. Se invece si addentrano nella via della speranza e della fortuna, allora i subordinati usurperanno i

superiori, le cose perderanno la loro autenticità, le persone dimenticheranno le loro radici e contornati da premi e punizioni proveranno vergogna e commetteranno errori.

凡得真性用其自爲者，雖復皂隸，猶不顧毀譽，而自安其業。故知與不知皆自若也。若乃開希幸之路，以下冒上，物喪其真，人忘其本，則毀譽之間，俯仰失錯也。(Guo, ZZS 4/2/17)

In questo passaggio Guo Xiang afferma che la posizione sociale di ognuno dovrebbe essere determinata dalla propria natura, per cui qualsiasi ruolo uno ricopra non dovrebbe essere sottoposto a giudizio e non dovrebbe essere messo in discussione in alcun modo. Tuttavia, questa posizione non considera la nozione di contingenza e di variabilità legate a *xing* esposte da Guo. (Wang Jinyi, 2006, p.180) In realtà, questa spiegazione per quanto idonea non riesce a includere la complessità della visione della natura di Guo Xiang. La duplicità paradossale che vede la compresenza di innatismo e acquisizione, destino e contingenza, immutabilità e variabilità, spontaneità e necessità nella sua speculazione sulla natura umana sfociano in modi altrettanto contraddittori di concepire il sistema politico. A livello teorico, Guo Xiang sostiene l'ordine e la stabilità sociale basato sull'individuazione di un ruolo conforme alla natura degli individui, invece sul piano concreto ciò può essere interpretato come una tendenza all'immobilità sociale che lascia poco spazio all'iniziativa individuale. (Luo Cai, 2021, p.123) La pericolosità di cedere a elogi e critiche, premi e punizioni è deleteria per gli individui, poiché fa sì che essi sentano l'esigenza di modificare le proprie caratteristiche a piacimento, per ottenere un riscontro esterno.

L'enfasi sulle differenze tra individui suggerisce che non è opportuno imporre una stessa misura politica volta allo sviluppo di molti, poiché ognuno si evolve naturalmente in base alla propria natura e intervenire in questo processo porterebbe a una violazione e a un'azione ipocrita, poiché i talenti e le virtù di ciascuno sorgono in modo spontaneo.

Se le persone vogliono divenire virtuose, potranno forse realizzarlo? Se si comportano in modo saggio potranno ottenere la saggezza? Certo che no.

欲賢可以得賢，爲聖可以得聖乎？固不可矣。(Guo, ZZS 9/4/33)

In questo senso Guo Xiang sottintende l'inutilità della pretesa di poter modificare o raggiungere determinati ideali di virtù basati su una presunta conoscenza che non fa altro che deviare l'individuo dal raggiungimento della propria indipendenza e del proprio sviluppo.

In altre parole, la crescita individuale non deve essere guidata dall'ego, oppure essere rivolta al raggiungimento di un obiettivo, poiché in tal caso non comprometterebbe soltanto l'individuo, ma l'intera società. (Lo, 2022, p.388)

Se uno sa quello che non sa, uno ha già la conoscenza. Se uno ha la conoscenza, allora non è capace di permettere alla moltitudine di talenti di occupare il posto adeguato.

若自知其所不知,即為有知。有知則不能任羣才之自當。(Guo, ZZS 6/2/65)

Raggiungere la piena realizzazione della propria natura, oltre a provocare un profondo appagamento nell'individuo e contribuire al prosperamento della società serve anche a dare un senso alla propria vita per giungere alla comprensione della coerenza dei principi chiamati *li* 理 derivati dalla confluenza di fattori apparentemente casuali che rendono la natura perfetta e completa. (Lo,2020, p. 388)

Ciò di cui ognuno è stato dotato è spontaneo e la sua coerenza è sufficiente, sebbene l'individuo mediti profondamente sul modo in cui evitare le difficoltà, oppure venga ammonito al fine di evitare una sventura, le cose non accadono senza ragione. Tutte le cose del Cielo e della Terra si assemblano fino al raggiungimento di una piena coerenza. Se uno si impone di pensare, in realtà non lo sta facendo, se uno si impone di non pensare, in realtà non può non farlo. Che uno ci pensi e riesca a evitarlo, che uno ci pensi e non lo eviti, che uno non ci pensi e lo eviti, oppure che uno non ci pensi e non lo eviti. Tutto questo non dipende da me, allora perché continuare a sforzarsi? Prendiamone atto e lasciamo che si realizzi da sé.

既稟之自然,其理已足.則雖沉思以免難,或明戒以避禍,物無妄然,皆天地之會,至理之趣.必自思之,非我思也必自不思,非我不思也.或思而免之,或思而不免,或不思而免之,或不思而不免.凡此皆非我也又奚為哉?任之而自至也。(Guo, ZZS 14/5/53)

Tuttavia, l'enfasi posta sull'individualismo e sulle differenze individuali non deve forviare e creare il falso mito che uno dipenda esclusivamente da sé stesso con la presunzione di credere di potersi sviluppare ed essere auto-sufficiente per meriti propri. Guo Xiang si mostra avverso a qualsiasi forma egoistica, considerata di ostacolo alla naturalezza. Un individuo in armonia con sé stesso e una società ben funzionante sono tali grazie al corretto funzionamento di ciascuno e all'interdipendenza esistente tra gli individui. Il valore dell'individuo, pertanto, si basa sulla condivisione dei talenti e dal

contributo che ognuno inevitabilmente porta alla società destinato a divenire effettivo se non deviato dall'egoismo e dalla volontà di cambiare la propria natura.

Secondo Guo Xiang la vera maestria nella realizzazione personale consiste nel sapersi destreggiare nella moltitudine senza per questo perdere la propria individualità. La perfetta trasformazione individuale avviene grazie all'interdipendenza tra gli individui. Per questo motivo Guo Xiang focalizza l'attenzione sull'importanza dei diversi talenti della moltitudine e su come dovrebbero essere adoperati. Pertanto, egli risalta *xiangyin zhi gong* 相因之功 “interdipendenza”, piuttosto che l'effetto della trasformazione individuale sulle masse. L'individuo deve essere in grado di negoziare con gli altri e stabilire dei contatti senza compromettere la propria integrità. (Lo, 2022, pp.390-391) “人皆自異而已獨羣遊, 斯乃獨往獨來者也。獨有斯獨, 可謂獨有矣。 Tutti sono differenti e io solo nella mia unicità vago nella moltitudine. Questo è ciò che si chiama andare e venire da soli. Questa solitudine mi appartiene per cui si può considerare che la posseggo.”

L'interdipendenza a cui Guo Xiang si riferisce a livello metaforico viene esemplificata dal funzionamento del corpo umano dove ciascuna delle parti svolge una determinata funzione essenziale per le altre. Come all'interno dell'organismo esistono delle gerarchie e posizioni specifiche, allo stesso modo all'interno della società ideale queste sono rispettate e accettate come si evince soprattutto nelle relazioni tra superiori e subordinati. In virtù di ciò si avrà necessariamente una perfetta coordinazione garante di prosperità. (Lynn, 2022, p.403)

Come riporta questo passo, l'essere umano è destinato ad avere un ruolo interdipendente, realizzare la propria natura e rinnovarsi ogni momento della sua esistenza. (Lo, 2022, p.379)

Nonostante il corpo dell'uomo misuri sette piedi e necessariamente includa le cinque viscere e sia da ciò limitato, per vivere ci vogliono il Cielo e la Terra a servirlo. Per questo motivo, il Cielo, la Terra e tutti gli altri esseri non possono stare nemmeno un giorno l'uno senza l'altro. Se una sola cosa venisse a mancare, ogni essere vivente non avrebbe senso di esistere. Se un solo principio non arrivasse a compimento e non avesse modo di sopravvivere, allora alla sua vita mancherebbe l'espedito per compiersi.

人之生也, 形雖七尺而五常必具, 故雖區區之身, 乃舉天地以奉之。故天地萬物, 凡所有者, 不可一日而相無也。一物不具, 則生者無由得生;一理不至,則天年無緣得終。
(Guo, ZZS 15/6/1)

L'interdipendenza degli individui è collegata al mantenimento dell'ordine sociale tramite l'esistenza di gerarchie naturali. (Lynn, 2022, p.403) Una società ben organizzata dovrebbe funzionare similmente al corpo umano. Questa concezione sottintende che idealmente uno dovrebbe

occupare la posizione sociale più adatta alla propria natura e ai propri limiti. (Wang Jinyi, 2006, p.180)
 La sua teoria si esemplifica prettamente nei passi del *qiwulun* 齊物論 che riguardano l'analisi della funzionalità dell'universo e la spontanea relazione tra ministri e subordinati.

I subordinati agiscono in modo appropriato alle proprie capacità, per cui non falliscono mai nel gestirsi vicendevolmente. Gestirsi a vicenda significa, per esempio, che ogni mano, piede, orecchio, occhio, le quattro membra e ognuno dei centinaia dei legamenti, oltre ad avere la propria funzione si servono reciprocamente gli uni degli altri.

夫臣妾但各當其分耳,未為不足以相治也.相治也者,若手足耳目,四肢百體,各有所司而更相御用也。(Guo, ZZS 4/2/17)

Coloro che sono considerati virtuosi nel loro tempo diventano governatori, coloro i cui talenti non rispondono ai requisiti del tempo divengono subordinati. Se il cielo si trova nella parte superiore e la terra nella parte inferiore, la testa in alto e i piedi in basso, potrebbero forse essere sostituiti?! Siccome non compiono uno sforzo per essere appropriati, allora necessariamente lo sono.

夫時之所賢者為君,才不應世者為臣.若天之自高,地之自卑,首自在上,足自居下,豈有遞哉!雖無錯於當而必自當也。(Guo, ZZS 4/2/17)

Da questo passo si evince che la posizione ricoperta da ognuno è appropriata e non dovrebbe essere messa in discussione. Come nessuno si chiederebbe mai di cambiare posizione alla testa oppure ai piedi, allo stesso modo, a livello teorico non bisognerebbe disquisire sulla posizione sociale di “superiorità” o di “inferiorità” attribuita a ogni individuo. Questa visione piuttosto conservativa di Guo Xiang deve essere contestualizzata alle rivolte e turbolenze del periodo Wei-Jin. (Wang Jinyi, 2006, p.180)

Secondo Guo Xiang la sfida dell'individuo consiste nel raggiungere l'apice dei propri talenti per arrivare a ciò che Guo Xiang chiama *zizu qixing* 自足其性 “soddisfacimento della propria natura o auto-sufficienza” che corrisponde al massimo grado dell'auto-realizzazione. Se ognuno si ponesse come obiettivo l'ottenimento dell'auto-sufficienza e la società ponesse questo come requisito base, allora regnerebbe l'armonia. Infine, Guo Xiang ritiene che uno debba partire dall'indagine della sua situazione reale nello scovare i suoi talenti e i suoi valori, piuttosto che conformarsi ad aspettative esterne per cercare fama e consensi. Una volta individuato il talento dell'individuo, questo va coltivato affinché realizzi appieno il suo potenziale e sia utile alla società. (Geng Jiajin, Zhang Qin, 2013, p.46)

Siccome ognuno è differente e non può conformarsi, la capacità di un governatore si nota dalla mancata volontà di porre sé stesso come standard e dal permettere che ognuno realizzi le proprie aspirazioni e i propri valori in libertà. Per far sì che una società funzioni è fondamentale non imporre la propria volontà sugli individui, per cui la mancanza di interferenza conferisce la libertà di esprimere la propria natura. “因其性而任之則治, 反其性而凌之則亂。 Accordarsi alla natura e affidarsi a essa significa governare, mentre opporsi a essa e deviarla significa provocare il caos.” (Guo, ZZS 28/11/66)

Inoltre, Guo Xiang utilizza il termine *yong xia* 用下 per quanto concerne la gestione dei rapporti tra superiori e inferiori, per spiegare il sistema gerarchico e per chiarire il significato di *wuwei*. L'idea di gestione delle relazioni tra superiori e subordinati diverge da quella di Han Fei, poiché egli considera l'impiego dei ministri come una tecnica del sovrano, ma resta pieno di diffidenza nei loro confronti e il loro rapporto è all'insegna della tensione e della competizione. Al contrario, Guo Xiang ritiene che i superiori e gli inferiori non devono fare altro che seguire la loro rispettiva natura, pertanto il sovrano non deve intromettersi nei loro affari e viceversa. (Geng Jiajin, Zhang Qin, 2013, p.46)

Il sovrano non vale quanto un centinaio di funzionari, questo è il motivo per cui essi si occupano dei loro affari, coloro che sono illuminati osservano, quelli intelligenti ascoltano, coloro che sanno esaminano, i coraggiosi si occupano della difesa e il monarca cosa fa? Non deve fare niente.

天王不材於百官,故百官御其事,而明者為之視,聰者為之聽,知者為之謀,勇者為之扞.夫何為哉? 玄默而已。 (Guo, ZZS 11/4/76)

Conoscere le persone è il primo requisito che serve per imparare a discernere i diversi talenti e impiegarli. Pertanto, coloro che hanno il compito di stabilire le mansioni in base ai punti di forza di ciascuno non dovrebbero forzarli in attività a loro non consone. (Geng Jiajin, Zhang Qin, 2013, p.46)

La ragione dietro a coloro che impiegano le persone correttamente consiste nel fare in modo che chi è quadrato diventi quadrato e chi è tondo diventi tondo, così ognuno si adegua alle proprie capacità e le persone si sentono a loro agio, senza criticare il popolo per i propri talenti. I talenti di ognuno per quanto divergenti e insensati possono sembrare messi insieme formano la grande moltitudine di talenti nel mondo.

故善用人者,使能方者為方,能圓者為圓,各任其所能,人安其性,不責萬民以工倕之巧.故衆技以不相能似拙,而天下皆自能則大巧矣。 (Guo, ZZS 24/10/25)

In comparazione, i talenti delle persone possono sembrare inconciliabili oppure assurdi, tuttavia se vengono uniti e se non viene imposta loro nessuna costrizione apportano un enorme contributo al mondo. (Bao Qinggan, 2008, p.20)

In primo luogo, bisogna constatare che esistono diversi tipi di intelligenza, caratteristiche fisiche, aspirazioni e qualità morali che è importante adoperare. Una volta trovato loro il ruolo più adeguato per prosperare ed evolvere, esse non restano invariate, ma necessitano di essere praticate nel tempo per poter raggiungere l'eccellenza. Sulla base di ciò è importante considerare di volta in volta i limiti momentanei di un determinato individuo, poiché se richiediamo più del dovuto possiamo provocare malesseri come stress o forme depressive, in quanto vi è un eccessivo dispendio di energie che influenzerà negativamente la vita individuale e collettiva. Questo problema è facilmente verificabile nella società odierna dove le persone non vengono giudicate in base alla loro condizione ideale, ma in virtù di raggiungimento di obiettivi talvolta troppo esigenti che finiscono per esaurire i dipendenti e sopraffare coloro che mostrano abilità differenti da quelle che ci si aspetta da loro. Come già affermato in precedenza, l'obiettivo più alto per un individuo è il raggiungimento dell'auto-sufficienza, ciò a cui Guo Xiang si riferisce con il termine *zuxing* 足性. Affinché questo avvenga e la vita dell'individuo raggiunga il culmine è inevitabile procedere per gradi. Similmente allo psicologo americano Abraham Maslow²³, Guo Xiang teorizza una gerarchia dei bisogni umani che vanno dai più bassi, ossia quelli primari e fisiologici, ai più alti volti all'auto-realizzazione. La condizione necessaria perché l'individuo si autorealizzi può avvenire solamente se in precedenza vengono soddisfatti i bisogni primari. Alla stessa maniera, Guo Xiang divide i bisogni in materiali e spirituali. I bisogni considerati essenziali sono quelli materiali. “夫民之德小異而大同, 故性之不可去者, 衣食也。 La virtù del popolo ha piccole differenze e grandi somiglianze, pertanto essi per natura non possono fare a meno del vestiario e del cibo” (Guo, ZZS 23/9/4) Per quanto possiamo essere differenti gli uni dagli altri ci sono dei bisogni comuni da cui non possiamo prescindere. Una volta soddisfatti i bisogni primari, allora possiamo dedicare il nostro tempo alla soddisfazione di quelli morali che sono parte della natura umana. “夫仁義者, 人之性也。 La natura dell'uomo è quella di essere benevolo e giusto.” Secondo Guo Xiang questo è il percorso da seguire per arrivare a realizzare la propria natura. (Geng Jiajin, Zhang Qin, 2013, p.48) L'esistenza dell'uomo dipende strettamente dal modo in cui è organizzata la società, grazie a cui viene stabilito l'accesso a materiali come vestiario,

²³ Abraham Maslow (1908-1970): è stato uno psicologo statunitense, massimo esponente della psicologia umanistica divenuto famoso soprattutto per aver ideato la cosiddetta “piramide di Maslow” riguardante la gerarchizzazione dei bisogni umani.

cibo, alloggio e trasporto la cui fruizione dipende dalla disponibilità di risorse che la Terra fornisce. L'organizzazione della società e la divisione del lavoro determinano la corretta distribuzione di risorse senza le quali non è possibile vivere. Questi sono altri motivi per cui bisogna ricorrere a un'organizzazione sociale razionale tenendo in considerazione le peculiarità di ognuno e la corretta distribuzione di risorse. (Geng Jiajin, 2014, p.75)

Il principio del *wuwei* 無為 applicato alla politica rispetta la regola secondo cui ognuno deve rispettare la propria natura, sfruttare al massimo il proprio potenziale e rispettare l'ordine gerarchico naturale. Attraverso il principio del *wuwei* è possibile raggiungere l'armonia sociale senza sforzo e senza che qualcuno imponga la sua volontà. “夫無為也，則羣才萬品，各任其事而自當其責矣。Se il sovrano pratica l'inazione allora i talenti della moltitudine saranno moltissimi, ognuno si atterrà al proprio ruolo, svolgerà i propri compiti e si sentirà a suo agio nell'assumersi le sue responsabilità.” (Guo, ZZS 33/13/6)

Il falegname pratica il *wuwei* nel tagliare il legno e agisce nell'usare ascia, il sovrano pratica il *wuwei* nel gestire i propri affari e agisce per impiegare i ministri, ogni cosa è adatta alle proprie capacità e allora ci si attiene al principio della spontaneità senza nessuna deliberazione. Se il monarca prendesse il posto dei ministri, allora non sarebbe fedele al suo ruolo, se i ministri si intromettessero negli affari del monarca anch'essi non rispetterebbero il loro ruolo. Pertanto, se uno si attiene alla propria mansione, allora sia i superiori che i subordinati ne traggono vantaggio e il principio del *wuwei* si compie.”

夫工人無為於刻木而有為於用斧，主上無為於親事而有為於用臣。臣能親事，主能用臣；斧能刻木而工能用斧；各當其能，則天理自然，非有為也。若乃主代臣事，則非王矣；臣秉主用，則非臣矣。故各司其任，則上下咸得，而無為之理至矣。 (Guo, ZZS 34/13/18)

Per non sovvertire l'ordine è necessario che ognuno si attenga al proprio ruolo senza intromettersi o prendere parte alle attività altrui, pertanto il sovrano deve lasciare agli altri la capacità di gestirsi in autonomia e non deve intromettersi personalmente nelle faccende dei subordinati, poiché ognuno ha un ruolo esclusivo e insostituibile. (Ren Wanming, 2002, p.119) In questo passo viene definitivamente chiarita la teoria del *wuwei* secondo Guo Xiang, il fatto che il sovrano non tagli direttamente il legno ma utilizzi l'ascia fa sì che la sua azione rispetti i principi della sua natura e quella delle cose che utilizza. Il sovrano sfrutta la proprietà dell'ascia per tagliare il legno e agisce pur non compiendo personalmente l'azione, egli allo stesso modo governa lo stato, cioè si serve delle capacità dei ministri affinché l'ordine sia mantenuto.

L'importanza di non immischiarsi nelle faccende altrui e della perfetta aderenza al proprio ruolo è vitale per il mantenimento della società. I superiori non dovrebbero intervenire a loro piacimento nelle attività dei subordinati poiché questo comprometterebbe l'armonia sperata. I superiori dovrebbero affidarsi ai talenti dei subordinati di modo che essi possano esprimersi liberamente e prosperare per beneficio della comunità. (Bao Qinggang, 2008, p.20)

Coloro che sono al governo, soffrono del non poter agire e prendono il posto dei ministri nello svolgere le mansioni. Questo errore comporta che uno non possa agire in modo giusto e che Houji non porti avanti la semina, di conseguenza la moltitudine di talenti perde il proprio posto e il monarca diviene dipendente dal lavoro. Pertanto quando le nappe della corona imperiale cadranno, tutto il mondo sarà in grado di gestirsi in autonomia, in questo modo coloro che praticeranno il *wuwei* non c'è niente che non faranno e questo farà sì che il *wuwei* venga praticato tra i superiori e gli inferiori. I superiori adotteranno il *wuwei* per impiegare gli inferiori e gli inferiori lo adotteranno per agire in autonomia.

夫在上者,患於不能無為而代人臣之所司.使咎繇不得行其明斷,后稷不得施其播殖,則羣才失其任而主上困於役矣。故冕旒垂目而付之天下,天下皆得其自為,斯乃無為而無不為者也,故上下皆無為矣。但上之無為則用下,下之無為則自用也。(Guo, ZZS 34/13/21)

Il *wuwei* di Guo Xiang non è statico, bensì è direttamente correlato ad attività connesse con il concetto di auto-generazione e trasformazione indipendente che prevedono la capacità intrinseca dell'individuo di realizzare la propria natura senza dipendere da qualcuno o da qualcosa, per cui l'inazione riguarda il perseguimento della propria natura e di *tianji* 天機 “meccanismi naturali”.

Colui che impiega il regno, di certo fa l'azione di usufruirne. Questa azione sorge in modo spontaneo e la sua mossa dipende dall'agire secondo natura, ovvero praticare ciò che si chiama inazione. Ognuno segue la propria natura e i principi naturali vengono rivelati, pertanto l'antico e il moderno, il superiore e l'inferiore praticano l'inazione.

夫用天下者,亦有用之為耳.然自得此為,率性而動,故謂之無為也。[...] 然各用其性而天機玄發,則古今上下無為。(Guo, ZZS 34/13/20)

L'inazione si accorda con le capacità di ognuno e con le loro peculiarità, in questo modo viene portata a compimento la natura di ognuno in perfetto accordo con le circostanze che comprendono le limitazioni e le disposizioni del momento. La pratica dell'inazione avviene senza sforzo poiché si

adatta alle capacità individuali, però allo stesso tempo richiede pratica, esercizio e osservazione, soprattutto quando si tratta di trarre vantaggio dalle qualità altrui. Inoltre, l'inazione si accorda con i principi di cui la realtà è costituita che non sono norme astratte o ideali, ma modi in cui la realtà si manifesta. La distinzione cruciale tra la pratica del *wuwei* e quella di un'azione deliberata consiste nel verificare se un atto si conforma con la situazione circostante e con il carattere intrinseco delle cose. Se queste premesse non sono rispettate, allora senza dubbio è un'azione calcolata. (Fraser, 2020, p.351) “人之生也, 理自生矣, 直莫之為而任其自生斯重其身而知務者也。 La vita dell'uomo è generata da principi, semplicemente nessuno agisce, bensì permette di auto-generarsi, questo significa valorizzare la persona ed essere cosciente dei suoi affari.” (Guo, ZZS 13/5/24) In definitiva il *wuwei* è l'effetto di riconnettersi con la propria natura originaria e seguire le proprie caratteristiche senza porre nessun ostacolo in vista di un presunto fine.

3.4 La figura dello *shengren* 圣人

Il fulcro della realizzazione della politica del *wuwei* è dato dalla presenza del Saggio, il quale serve da catalizzatore per la creazione di un mondo ideale. Lo *shengren* 圣人 “saggio” è l'individuo su cui tutti gli esseri devono fare affidamento affinché la società sia efficiente e la natura di ognuno possa esprimersi. (Bao Qinggan, 2008, pp.183-184) “內聖外王。 Internamente saggio esternamente re” (Guo, 原序) è una frase che riassume in modo ottimale la concezione della figura del Saggio secondo Guo Xiang. *Neisheng* 内圣 si riferisce allo stato interiore spirituale del saggio in linea con la spontaneità, mentre *waiwang* 外王 è un rimando a un'azione rivolta all'esterno che suggerisce un comportamento sociale. In un certo senso questi due aspetti potrebbero essere assimilabili al rapporto esistente tra *ziran* e *mingjiao*. Inoltre, la filosofia politica di Guo Xiang può essere analizzata a partire dalla relazione presente tra il Saggio e la gente comune, i superiori e il popolo e infine il rapporto tra collettività e individualità. (Zhao Ronghua, 2011, p.72)

L'enfasi posta da Guo Xiang sull'auto-efficienza e auto gestione degli individui potrebbe suggerire una tendenza anarchica, in realtà egli era un sostenitore della gerarchia naturale e considerava la presenza del sovrano come cruciale per il mantenimento dell'ordine sociale. (Wang Jinyi, 2006, p.185) In realtà l'auto-sufficienza che viene tanto decantata da Guo Xiang si riferisce all'abilità del Saggio di utilizzare la dottrina del *wuwei* per governare, grazie alla quale ognuno è libero di attenersi spontaneamente alla propria natura. La prova della riuscita del sovrano è il fatto che le creature non si rendono nemmeno conto dell'intervento dello stesso e attribuiscono ciò che

compiono a loro stesse. “夫明王皆就足物性, 故人人皆云我自爾, 而莫知恃賴於明王。 Il sovrano illuminato fa sì che tutte le cose si conformino alla loro natura, questa è la ragione per cui tutti pensano che ciò avviene in autonomia, infatti nessuno sa che ciò dipende dal monarca.” (Guo, ZZS 20/7/15) La condizione per cui il popolo si realizzi è l'inazione del monarca. (Ren Wanming, 2002, p.119)

Se il mondo non avesse un sovrano illuminato, allora nessuno sarebbe soddisfatto. Il fatto che oggi qualcuno possa dirsi soddisfatto è per merito del monarca. Il merito risiede nella pratica del *wuwei* a cui ancora si attiene il mondo. Tutto il mondo si gestisce in autonomia come se non fosse merito del monarca.

天下若無明王, 則莫能自得. 今之自得, 實明王之功也。然功在無為而還任天下。天下皆得自任, 故似非明王之功。 (Guo, ZZS 20/7/14)

Ipoteticamente, se il monarca non fosse presente, nella società regnerebbe il caos e i talenti delle persone andrebbero sprecati senza lasciare alcuna speranza di felicità.

Se migliaia di persone si assemblano e non ce ne sarà una in veste di monarca, non ci sarebbe caos ma le persone si disperderebbero. Per questo motivo anche se ci fossero molte persone virtuose non sarebbe possibile avere molti re e se non ci fossero virtuosi non sarebbe possibile essere senza monarca.

千人聚, 不以一人為主, 不亂則散。故多賢不可以多君, 無賢不可以無君。 (Guo, ZZS 10/4/40)

In definitiva, nella gestione ideale del governo non si dovrebbe percepire la presenza del sovrano e allo stesso tempo lo sviluppo simultaneo dei talenti del popolo dovrebbe testimoniare il buon operato dello stesso. (Geng Jiajin, 2014, p.76) Dall'atteggiamento del sovrano dipende la felicità o l'insoddisfazione del popolo, infatti utilizzare il *wuwei* aiuta le persone a sentirsi a proprio agio. Se il sovrano cede alle preferenze, allora creerà negli altri il desiderio di compiacere che li condurrà all'emulazione e al conseguente allontanamento dalla natura originaria. (Bao Qinggang, 2008, p.21) “上有所好, 則下不能安其本分。 “Se i superiori hanno delle preferenze, allora i subordinati non possono sentirsi a loro agio nelle loro caratteristiche.” (Guo, ZZS 71/25/46) “夫物之形性何為而失哉? 皆由人君撓之以至斯患耳, 故自責。 Perché l'uomo perde la natura delle cose? Tutto a causa dell'interferenza del sovrano che ha causato sofferenza. Come risultato ognuno ha il suo fardello.” (Guo, ZZS 71/25/48)

L'essere spirituale non utilizza le cose, ma lascia che le cose si auto-gestiscono in modo che il merito venga attribuito alla moltitudine di talenti. Egli si fonde con le cose senza lasciare traccia, per questa ragione evita che ci siano sofferenze tra le persone, spesso accadono cose belle e questo distacco è la sua virtù.

神人無用於物,而物各得自用,歸功名於羣才,與物冥而無迹,故免人間之害,處常美之實,此支離其德也。(Guo, ZZS 12/4/85)

L'integrità morale del saggio è rappresentata dalla sua capacità di fondersi con le cose senza lasciare nessuna traccia. Infatti, se alle persone non viene fornito alcun pretesto e nessun modello da seguire tante disgrazie possono essere evitate per lasciare spazio al pieno godimento della propria natura. (Bao Qinggang, 2008, p.20) Il monarca è la rappresentazione della virtù che consiste nell'arrecare gioia agli altri permettendo loro di essere sé stessi. (Lynn, 2020, p. 397)

“夫聖人之道,悅以使民,民得性之所樂則悅,悅則天下無難矣。Il *Dao* del sovrano è quello di conferire gioia al popolo, affinché esso goda della realizzazione di sé stesso e sia appagato, conferire gioia significa che al mondo non ci sono difficoltà.” (Guo, ZZS 91/33/23)

Logicamente, in un mondo ideale dove ognuno può realizzare la propria natura, la figura del saggio indica la persona che ha raggiunto il massimo grado di perfezionamento. (Lynn,2020, p.395) “聖人者,物得性之名耳,未足以名其所以得也。Il saggio è il nome di colui che ha realizzato la propria natura, anche se il nome non indica il modo in cui ciò è avvenuto.” (Guo, ZZS 2/1/22) Infine, il saggio è in grado di immedesimarsi completamente in tutte le cose senza lasciare nessuna traccia. I saggi sono stati la causa del caos politico, poiché il loro operato ha lasciato dei modelli seguiti alla cieca da generazioni successive, le quali hanno inconsapevolmente contribuito all'espandersi del disordine. (Bai Huihong, 2019, p.23)

Quando si traccia una linea a terra e si chiede alle persone di seguirla quella traccia non può essere occultata. Se uno cosciente di sé prova ad adattarsi alle cose non riuscirà a fluire con esse. Per questo motivo il grande uomo non illumina sé stesso per far splendere gli altri, ma lascia che essi brillino di luce propria, non decanta le proprie virtù per far sì che gli altri vedano le proprie, ma lascia che gli altri le realizzino. Per queste ragioni egli è in grado di unirsi con le centomila cose e fondersi con esse, dissolversi con il mondo fino a formare un'unità e racchiudere l'interno e l'esterno in una stessa felicità.

夫畫地而使人循之,其迹不可掩矣;有其已而臨物,與物不冥矣。故大人不明我以耀彼而任彼之自明,不德我以臨人而付人之自得,故能彌貫萬物而玄同彼我,泯然與天下為一而內外同福也。(Guo, ZZS 12/4/88)

Il saggio non disegna deliberatamente tracce a terra con la speranza che altri emulino il suo percorso, poiché egli sa che questo danneggerebbe lo sviluppo altrui e che il suo egocentrismo creerebbe scompiglio nel mondo. (Bao Qinggang, 2008, p.22) Con il termine *xuantong* 玄同 “astrusa unità” non esistono più confini tra sé e l’altro e questa unione è possibile grazie a una mancanza di cognizione degli agenti. (Ziporyn, 2003, p. 65) Il sovrano non deve governare gli altri ponendo sé stesso come termine di paragone, poiché questo non sarebbe di alcuna utilità e non sarebbe possibile conformare una moltitudine di persone a un solo metodo. “然以一正萬,則萬不正矣。故至正者不以己正天下,使天下各得其正而已。Se una persona corregge migliaia, allora migliaia non saranno corretti, il motivo è che colui che rettifica non deve correggere il mondo a partire da sé stesso, ma deve lasciare che il mondo si corregga da solo.” (Guo, ZZS 21/8/7) Il sovrano non può imporre la moralità al popolo, poiché porterebbe le persone a essere ipocrite, false e tendenti all’auto-inganno, l’unico modo è affidarsi alla loro capacità interna di auto correggersi per poter garantire il naturale sviluppo della loro natura insieme al mantenimento dell’ordine sociale. (Lynn, 2020, p.399) “君莫之失則,民自得矣。Quando il sovrano non fallisce è perché il popolo è auto-realizzato.” (Guo, ZZS 71/25/47) “君莫之枉,則民自正。Quando il sovrano non fa niente di sbagliato, ciò è dovuto alla capacità delle persone di correggersi.” (Guo, ZZS 71/25/47)

Se il sovrano fosse incapace di non agire in ambito governativo e imponesse al popolo la sua volontà approfittando della sua influenza, allora il risultato non sarebbe positivo, in quanto ostacolerebbe la rettificazione spontanea degli individui. (Ren Wanming, 2002, p.120) “夫寄當於萬物,則無事而自成;以一身制天下,則功莫就而任不勝也。Quando il sovrano si adegua a ogni cosa esistente, allora non ci sarà intervento e ogni cosa si formerà da sola, se governiamo il mondo attraverso noi stessi, allora verrà applicato un intervento e nessuna cosa avrà la meglio.” (Guo, ZZS 19/7/5)

Un sovrano degno di questo nome non si azzarderebbe mai a modificare il comportamento del suo popolo per conformarlo ad antiche tracce per seguire modelli di governo o codici morali obsoleti. (Lynn, 2020, p. 404)

Il mondo ritiene che affidarsi alla spontaneità e non aggiungere niente ai talenti delle persone non sia un buon modo di governare. Piegare ciò che è curvo per farlo divenire diritto, oppure addestrare un cavallo mediocre per farlo divenire un gran destriero. Provare a usare il compasso e la squadra e forzarli ad azioni che vanno contro la loro natura per fermarsi a morte avvenuta, come può questo considerarsi un buon governo, questo mi pare sia superare ogni limite!

世以任自然而不加巧者為不善於治也,操曲為直,厲駑習驥,能為規矩以矯拂其性,使死而後已,乃謂之善治也,不亦過乎! (Guo, ZZS 23/9/4)

Guo Xiang concepisce un sistema monarchico dove non c'è intervento da parte del monarca nella gestione della società e questa può essere concepita come una critica velata al sistema politico del periodo e al ruolo del re. (Bao Qinggang, 2008, p.22)

Ma cos'è che eleva il saggio sovrano rispetto alla massa? La pratica del *wuwei* in ambito governativo si può riassumere nella capacità del sovrano di accordarsi con la natura delle cose, oltre a ciò, Guo Xiang utilizza il termine inazione per riferirsi allo stato mentale all'insegna della libertà e della spontaneità ottenuto da coloro che potevano dirsi illuminati ed erano divenuti un tutt'uno con il *Dao*. Il saggio è colui che ottiene lo stato mentale del *wuwei*, un individuo che ha compreso i principi di trasformazione delle cose che si adatta a qualsiasi cosa incontri e che non ha più nessun desiderio, intenzione oppure obiettivo da realizzare. Se un individuo acquisisce questa mentalità né il luogo in cui si trova, né qualsiasi esternalità possono influenzarlo. Una volta raggiunta questa capacità, Guo Xiang ritiene che sia possibile conciliare la vita eremitica con la partecipazione alla mondanità, pertanto questo stato mentale può metaforicamente conciliare la *ziran* con la *mingjiao*. (Wang Jinyi, 2006, p.182-184)

Guo Xiang considera assurda l'ipotesi di allontanarsi dalla società per poter ritornare alla semplicità ed esercitare il distacco, poiché secondo lui questo atteggiamento in realtà è un pregiudizio a cui si rimane ostinatamente aggrappati. Il vero *wuwei* è esente da ogni tipo di preconcetto, risolve la maggior parte dei paradossi unifica il grande e il piccolo, concepisce la vita e la morte come un'unica cosa e unisce ciò che è giusto e sbagliato. Per queste ragioni, il popolo dovrebbe basarsi sulla comprensione del saggio e sui suoi insegnamenti per raggiungere un elevato grado di autosufficienza nella società e nella gestione ideale dello stato. Secondo questa concezione, il saggio ha un'elevata capacità di esplorazione esteriore e interiore ed è perfettamente in grado di far coincidere la sua saggezza con la regalità. (Dun Peng, 2012, p. 20) La flessibilità è alla base della mentalità del saggio e questa perfetta conciliazione di opposti che porta alla completezza è stata conferita dalla comprensione del *wuwei*. “雖在廟堂之上, 然其心無異於山林之中。 Anche se si

trova presso la corte imperiale, il suo cuore non è diverso da quando si trova in mezzo alla foresta” (Guo, ZZS 2/1/26) La soddisfazione del saggio nel praticare il *wuwei* risiede nella sua coltivazione interiore e nel raggiungimento del suo regno etico. (Bao Qinggang, 2008, p.21)

Guo Xiang descrive il saggio enfatizzando maggiormente il suo stato mentale sotto il nome di *wuxin* 无心 piuttosto che focalizzarsi sulla sua presunta natura superiore. Questa interpretazione del saggio rende ancora più misteriosa la sua figura. (Bai Huihong, 2019, p.23) *wuxin* 无心 indica principalmente la mancanza di egoismo. Secondo Guo Xiang soltanto chi possiede questo requisito può dirsi capace di accogliere e conciliare idee diverse. “天下異心, 無心者主也。 Nel mondo ci sono diverse idee, ma solo chi è scevro di intenzioni governa.” (Guo, ZZS 28/12/1) Il sovrano deve essere in grado di conciliare opinioni divergenti, altrimenti se considera la sua idea come giusta e giudica quelle altrui resterà al livello della gente comune e non otterrà niente. Soprattutto in tempi caotici c’è maggiore necessità di un sovrano imparziale e distaccato capace di rispettare le idee altrui e di non imporre la propria opinione. Potremmo definire *wuxin* 无心 come uno stato mentale libero da pregiudizi e concentrato sul momento presente. “至人無心而應物, 唯變所適。 Il Saggio non ha intenzioni e risponde alle cose, questo è l’unico modo per adattarsi ai cambiamenti.” (Guo, ZZS 73/26/2) Questo stato mentale comporta anche una dimenticanza e lo scarso attaccamento a modelli di governo o di comportamento antichi testimoniati dalle tracce, infatti l’unico metodo da adottare è quello che meglio si adatta alla situazione incontrata. (Geng Jiabin, Zhang Qin, 2013, p.47) L’ordine politico ideale secondo Guo Xiang è basato sul fatto che la trasformazione di tutte le cose debba essere riunita in un unico regno e questo passaggio è intermediato dalla figura del saggio. Il saggio è in pace con la sua natura e non è ben chiaro il confine tra le sue caratteristiche e quelle della gente comune. Pertanto, quando si parla del saggio si utilizzano parole dal significato aleatorio come *ming* 冥, *wang* 忘, *you* 游 e *wuxin* 无心 che non indicano caratteristiche specifiche, ma indicano il modo di stare al mondo del saggio. A ogni modo, resta comunque il fatto che esclusivamente il saggio è in grado di dimenticarsi di sé al punto da fondersi con qualsiasi cosa incontri, unificare giusto e sbagliato, la vita e la morte. La differenza tra il saggio e gli altri risiede nel fatto che presentano modelli di pensiero e di comprensione differenti. *wuxin* rappresenta l’approccio tipico del saggio nei confronti delle cose, basato sull’accettazione dell’autosufficienza di ogni cosa esistente in tutta la sua totalità e complessità senza avere la volontà di cambiarla. (Bai Huihong, 2019, p.27) Per quanto le situazioni storico-politiche nel corso della storia siano state differenti e varie, la caratteristica del saggio è sempre rimasta quella di essere caratterizzato da *wuxin* 无心 e *wuji* 無迹 “senza traccia”. L’atto di utilizzare la propria mente implica l’impiego di una sola visione nel giudizio di tutte le cose esistenti,

cioè significa adattare la propria visione alla realtà delle cose e non viceversa, questa distorsione cognitiva è la causa di tutti i mali ed è ciò che divide le persone ordinarie dalle straordinarie. La modalità di azione del saggio non si basa specificamente sulle sue peculiarità, in quanto la sua visione non è offuscata da preconcetti, da ciò si deduce che il suo operato rispecchi prettamente il contesto storico in cui egli si trova. Questo concetto è importante chiarirlo perché Guo Xiang insiste molto sul pericolo dell'emulazione da parte del popolo nei confronti dei saggi. (Bai Huihong, 2019, pp. 29-30) Le azioni che generano le tracce semplicemente non possono essere replicate poiché sono state svolte in modo spontaneo e non intenzionale all'insegna di *wuxin* 無心, questo è il motivo per cui la conoscenza non può coglierle. (D'Ambrosio, 2016b, p.128) Un governante ideale deve praticare il *wuwei* ed essere caratterizzato da *wuxin*. Questi sono i requisiti fondamentali che deve possedere. “夫無心而任乎自化者，應為帝王也。Colui che è privo di intenzionalità e si affida all'auto-trasformazione delle cose per agire è il sovrano” (Guo, ZZS 應帝王第七) Il *wuwei* del monarca è direttamente correlato all'autogestione del popolo *ziwei* 自為 e tutto ciò può essere realizzato soltanto tenendo conto dei principi naturali e con il mantenimento di una mente distaccata indicata con il termine *wuxin* 無心. (Zhao Ronghua, 2011, p.74)

Guo Xiang esalta il *wuwei* e *wuxin* per motivazioni affini. Il *wei* secondo Guo Xiang rappresenta un'azione intrapresa secondo intenzioni che adottiamo senza riguardo dei principi spontanei delle cose e ha più a che fare con un'azione forzata che con una diretta risposta che fluisce con le caratteristiche del momento. Il *wuwei* è il suo opposto, ovvero si basa sulle caratteristiche delle cose, si accorda con i principi dinamici e con le circostanze della vita. (Fraser, 2020, pp.349-351) Il termine *wuxin* 無心 è intimamente collegato a *ming* 冥, uno stato in cui uno si accorda con tutte le cose grazie a uno stato mentale fluido scevro da conoscenze pregresse. “無心者與物冥而未嘗有對於天下也。Coloro che hanno raggiunto *wuxin* si fondono con le cose e non si oppongono a esse.” (Guo, ZZS 4/2/30) *Wuxin* e lo stato equivalente di *wuzhi* 無知 sono cruciali per la comprensione di *ming* e per facilitare la risposta a diverse circostanze. “夫無心而應者，任彼耳不強應也。Coloro che rispondono alle cose in uno stato di non mente, si adattano alle cose esterne senza forzare le risposte.” (Guo, ZZS 9/4/29) Ad ogni modo la stretta dipendenza dalla figura del saggio per formare una società giusta rende l'attuazione della politica di Guo Xiang poco probabile, in quanto sorgerebbero troppi quesiti riguardo la potenziale legittimazione del sovrano stesso. Sebbene stabilire i criteri adatti a giudicare un sovrano come giusto sia più arduo che riconoscere un sovrano che abusa del proprio potere, allo stesso tempo il punto di riferimento da cui partire per proferire un giudizio risiede

nell'osservare se i talenti di ciascuno sono opportunamente impiegati. La responsabilità del sovrano è alta, in quanto il giusto impiego degli individui è strettamente correlato al suo modo di governare.

Conclusioni

Come anticipato in precedenza, lo scopo della tesi è quello di dimostrare come la teoria del *xingfen* 性分 che risalta le differenze individuali sia alla base della filosofia politica di Guo Xiang. Il contesto culturale e storico ha influenzato Guo Xiang nella formulazione del suo sistema filosofico-politico, soprattutto per quanto riguarda l'analisi del rapporto tra *xing* 性 e *cai* 才 utile al reclutamento dei funzionari. Tuttavia, attraverso il suo commentario al *Zhuangzi*, Guo Xiang sfida le convenzioni del tempo e formula un pensiero originale e per certi versi rivoluzionario che esula sotto molti aspetti da quello esposto dai suoi predecessori. Ad ogni modo, le questioni poste dai filosofi della *xuanxue* soprattutto riguardanti la contrapposizione di *you* 有 e *wu* 無, *ziran* 自然 e *mingjiao* 名教 sono state un terreno fertile per lo sviluppo di soluzioni innovative, infatti Guo Xiang mira a una risoluzione all'insegna di una conciliazione di concetti considerati agli antipodi. La tendenza alla risoluzione di concetti in conflitto tra loro e, alla legittimazione e razionalizzazione di tutta la realtà esistente sono alcuni degli aspetti più ricorrenti della sua teoria. Probabilmente, egli attraverso la risoluzione di dilemmi e paradossi cercava una soluzione razionale che tentasse di rispondere a dubbi intimamente intrecciati con la sua esperienza personale. Infatti, egli in qualità di filosofo appassionato dei classici e dei *sanxuan* e politico di cattiva fama aveva una chiara idea sulle modalità di funzionamento di uno stato e del rapporto esistente tra teoria e pratica. A dimostrazione di questo è presente la perfetta armonia esistente tra filosofia e politica da lui ideata all'interno del sistema governativo ideale. Questa profonda coincidenza tra teorie filosofiche e politiche induce a riflettere sulla presenza di una moltitudine di concetti ed ideologie alla base della formazione di un sistema politico. Inoltre, l'individuo è analizzato sotto molti punti di vista, in modo particolare in un'ottica relazionale, difatti il talento di ognuno dovrebbe essere impiegato in modo razionale per far sì che prosperi e per osmosi apporti benefici alla società in cui vive. La realizzazione degli individui è ciò da cui dipende il benessere della società e occorre semplicemente seguire la propria natura senza lasciarsi deviare dal desiderio di emulazione e dalla volontà di essere differenti da ciò che si è. Il compimento di ciò dipende strettamente dal giusto atteggiamento del saggio monarca che deve essere in grado di non intervenire. Nonostante questo sia il fulcro della sua dottrina, Guo Xiang al contempo prende in considerazione i fattori che possono ostacolare lo sviluppo di sé e la giusta mentalità da adottare per far fronte al dinamismo degli eventi e all'imprevedibilità della vita. Il cosiddetto stato mentale deve essere spontaneo e deve fondersi con l'ambiente circostante senza essere filtrato da intenzioni e volizioni per essere funzionale. La mancanza di uno scopo è il filo rosso che si ripresenta in tutta la

filosofia di Guo Xiang, infatti egli non ritiene né che esista un creatore in grado di intervenire a piacimento nelle nostre vite, né che sia utile celare intenzioni oppure applicare la propria volontà per cambiare sé stessi o le cose esterne. Ciononostante, tutti gli esseri e tutte le cose esistenti, nella loro complessità non sono frutto del caso e la loro esistenza è legittima e coerente. Anche se quanto detto può risultare contraddittorio, in realtà questa concezione cela una profonda fiducia nei riguardi di ogni individuo e della vita stessa. L'accettazione della spontaneità come fondamento delle cose esistenti non è di tipo passivo, bensì nasce dalla consapevolezza dell'esistenza di diverse contraddizioni osservabili empiricamente. Guo Xiang non intende spiegare l'origine delle cose, si limita ad affermare che tutto è come dovrebbe essere e non potrebbe essere altrimenti e afferma che tutte le cose esistenti sono indipendenti e spontanee. La realizzazione di ognuno e il ruolo sociale che uno ricopre sono frutto di un'ampia gamma di fattori che trovano la legittimazione in ciò che lui chiama *ziran*. Per quanto possa sembrare semplicistica come affermazione, in realtà suggerisce un elevato grado di inconoscibilità che lascia irrisolte un gran numero di speculazioni riguardanti l'origine delle cose. Nella formazione della teoria sul governo ideale si afferma che il principale ostacolo alla realizzazione individuale e alla creazione di una società ideale è la volontà di seguire le tracce e l'omologazione a un unico modello di pensiero o di valori. Questo è uno degli aspetti più anticonformisti del suo pensiero, poiché sancisce un distacco dai modelli passati senza minimizzare la loro validità, un perfetto connubio tra *ziran* e *mingjiao*. Allo stesso modo, la figura del saggio monarca è l'emblema di un uomo completo che non ha bisogno di operare una scelta tra uno stile di vita eremita e una mondana, poiché egli è in grado sia di destreggiarsi a corte che in contesti più spirituali. La figura del Saggio svolge un ruolo chiave secondo Guo Xiang, in quanto egli tramite l'inazione è il veicolo che permette ai talenti di ognuno di prosperare. La filosofia di Guo Xiang consiste nel dare lo stesso valore a ogni forma di talento e potremmo dire che la differenziazione di ognuno costituisce la base teorica del suo pensiero filosofico politico. Il pensiero politico di Guo Xiang presenta elementi di riflessione utili per lo sviluppo della società moderna, soprattutto per quanto riguarda l'ambito manageriale, la concezione delle tracce e per l'estremo rispetto mostrato nei riguardi della moltitudine di talenti dell'uomo. Le differenze individuali non sono casuali e rappresentano la più grande risorsa di cui disponiamo per la realizzazione di sé stessi e la creazione di una società armoniosa.

Bibliografia

- Ames R.T. (1981), “Wu-wei in ‘The art of rulership’ Chapter of Huai Nantzu: Its Sources and Philosophical Orientation”, *Philosophy of East and West*, 31(2), pp. 193-213.
- Arbuckle Gary (1995), “Dong Zhongshu’s Theory of Historical Cycles and Early Attempts to invalidate the Han Mandate”, *Journal of the American Oriental Society*, 115(4), pp.585-597.
- Ashmore R. (2014), “The Art of Discourse:Xi Kang’s ‘Sound Is Without Sadness or Joy’”, in Yang Lu e Jessey J.C.Choo (a cura di), *Early Medieval China: A Sourcebook*, pp.201-203.
- Baccini G. (2016), *I Sette Savi del Bosco di Bambù: Personalità eccentriche nella Cina medievale.*, Marsilio, Venezia.
- Bai Huihong 白辉洪 (2019), “youwu yu wuxin guoxiang de shengren xingxiang ji qi kunjing ‘有物与无心’ 郭象的圣人形象及其困境”, *History of Chinese Philosophy*, pp. 23-46.
- Bai T. (2009), “How to Rule Without Taking Unnatural Actions (无为而治): A Comparative Study of the Political Philosophy of the Laozi”, *Philosophy East and West*, 59(4), pp.481-502.
- Bao Qinggang 暴庆刚 (2008), “Guo Xiang de wuwei zhengzhi guan shu lun” 郭象的无为政治观述, *The Journal of Humanities*, pp. 18-22.
- Barrett N.F. (2011), “Wuwei and Flow: Comparative Reflections on Spirituality, Transcendence, and Skill in the Zhuangzi”, *Philosophy East and West*, 61(4), pp.679-706.
- Campany R., Choo J.C., Lu Yang e Swartz W. (2014), *Early Medieval China: A Sourcebook*, Columbia University Press.
- Cao Runqing 曹润青 (2016), xingfen yu ziran: Guo Xiang “Zhuangzi zhu” zhong “xing” de guannian 性分与自然: 郭象 “莊子主” 中 “性” 的概念, *Journal of Pingdishan University*, 31(1), pp.72-75.
- Chai D. (2010), “Meontology in Early Xuanxue Thought”, *Journal of Chinese Philosophy*, 37(1), pp.90-101.
- Chai D. (2014), “Daoism and Wu 無”, *Philosophy Compass*, 9(10), pp.663-671.

- Chai D. (2020), *Dao Companion to Xuanxue* 玄學 (Neo Daoism), Springer.
- Chan Alan K.L., “Zhong Hui”, Internet Encyclopedia of Philosophy Online edition: <https://iep.utm.edu/zhong-hui-chung-hui-chinese-philosopher/>
- Chan Alan K.L. (2003), “Zhong Hui’s ‘Laozi’ Commentary and the Debate On Capacity and Nature in Third-Century China”, *Early China*, 28, pp. 101-159.
- Chan Alan K.L. (2004), “What are the ‘Four Roots of Capacity and Nature?’”, in Vincent Shen e Willard Oxtoby (a cura di), *Wisdom in China and the West*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington.
- Chan Alan K.L. (2009), “Neo-Daoism”, in Bo Mou (a cura di), *History of Chinese Philosophy*, pp.303-323, Routledge, New York.
- Chan Alan. K.L. e Lo Yuet-Keung (2013), “Philosophy and Religion in Early Medieval China”, *Philosophy East and West*, 63(3), pp. 451-455.
- Chan Alan K.L.(2019), “Neo-Daoism”, Online edition: <https://plato.stanford.edu/entries/neo-daoism/>
- Chen Jack W. (2014), “Classification of People and Conduct: Liu Shao’s Treatise on Personality and Liu Yiqing’s Recent Anecdotes from the Talk of the Ages”, in R.F Campany, J.C. Choo, Yang Lu e W. Swartz (a cura di), *Early Medieval China : a sourcebook*, Columbia University Press, New York, pp. 350-369,
- Cheok Bee Ling (2009), *A Wei Jin Sense of Self in Guo Xiang’s Thought*, Master of Arts, Department of Philosophy, Singapore.
- Choo Jessie J. C. (2014a), “The north and the South”, in R.F Campany, J.C. Choo, Yang Lu e W. Swartz (a cura di), *Early Medieval China : a sourcebook*, Columbia University Press, New York, pp. 11-16.
- Choo Jessie J. C. (2014b), “Return to the North? The Debate on Moving the Capital Back to Luoyang”, in R.F Campany, J.C. Choo, Yang Lu e W. Swartz (a cura di), *Early Medieval China : a sourcebook*, Columbia University Press, New York, pp. 17-31.
- Coles B. (2019), “Guo Xiang and the Problem of Self-Cultivation in Daoist Naturalism”, *Religions*, 10 (6), pp.1-17.

- D'Ambrosio P.J. (2016a), "Wei-Jin Period Xuanxue 'Neo-Daoism': Reworking the Relationship Between Confucian and Daoist Themes", *Philosophy Compass*, 11 (11), pp. 621-631.
- D'Ambrosio P.J. (2016b), "Guo Xiang on Self-so Knowledge", *Asian Philosophy*, 26(2), pp.119-132.
- Davis T.M. (2014), "Ranking Men and Assessing Talent: Xiaohou Xuan's Response to an Inquiry by Sima Yi" in Yang Lu, Jessey J.C. Choo (a cura di), *Early Medieval China: a sourcebook*, Columbia University Press, New York, pp.125-146.
- Di Gaetano Esther (2017/2018), *Lo Shishuo Xinyu 世說新語: L'Arte della Conversazione e la Concezione dell'Umore in Epoca Wei-Jin*, tesi magistrale, Venezia.
- Di Giacinto Licia (2002), "The art of knowing others: The 'Renwu zhi' and its cultural background", *Oriens Extremus*, 43, pp. 145-160.
- Dien A. E. (2007), *Six Dynasties Civilisation*, Yale University Press, New Heaven.
- Dien A. E., Keith N. (2019), *The Cambridge History of China Volume 2, The six Dynasties,220-589*, Cambridge University Press.
- Dubs Homer H. (1938), "The Victory of Han Confucianism", *Journal of the American Oriental Society*, 58(3), pp.435-449.
- Dun Peng 敦鹏 (2012), "Guo Xiang zhengzhi zhaxue de neizai luoqi 郭象政治哲学的内在逻辑", *Qilu Journal*,6, pp. 17-22.
- Duyvendak J. J. L. (1939), "The Study of Human Abilities, The Jen Wu Chih of Liu Shao by J. K. Shryock", *Journal of the American Oriental Society*, 59(2), pp.280-282.
- Elman B. A. (1997), "In the Shadow of the Han: Literati Thought and Society at the Beginning of the Southern Dynasties by Charles Holcombe", *Monumenta Serica*, 45, pp.486-488.
- Feng Youlan 冯友兰 (1948), *Zhongguo zhaxue jianshi 中国哲学简史*, Macmillan Publishing Co. Inc., Londra, 1948 a cura di Derk Bodde, traduzione di Mario Tassoni, *Storia della filosofia cinese*, Milano Arnoldo Mondadori editore,1956.
- Feng Youlan 冯友兰 (1983), *A New History of Chinese Philosophy 中國哲學新編*, *Renmin Chubanshe*, Beijing.

- Fraser Chris (2020), “Metaphysics and Agency in Guo Xiang’s Commentary on the Zhuangzi”, in David Chai (a cura di), *Dao Companion to Xuanxue 玄学 (Neo-Daoism)*.
- Fung Yiu-ming (2009), “Philosophy in the Han Dynasty” in Bo Mou (a cura di), *History of Chinese Philosophy*, Routledge, New York pp. 282-302.
- Gao Yuhan (2022), Rethinking Guo Xiang’s Concept of ‘Nothing’ in the Perspective of His Reception of Laozi and Zhuangzi”, *Religions*, 13(7).
- Geng Jiajin 耿加进, Zhang Qin 张琴 (2013), “shixing wei zhi 适性为治”, *Henan Social Sciences*, 21(11), pp.45-48.
- Geng Jiajin 耿加进 (2014), “‘shixing’ yu ‘wuwei’ 适性与无为”, *Journal of Leshan Normal University*, 29(2), pp. 73-77.
- Graham (1978), *Later Moist Logic, Ethics and Science*, Chinese University Press, Hong Kong.
- Graham (1981), *Chuang Tzu: The Inner Chapters*, Unwin Paperbacks, Boston.
- Graham (1989), *Disputers of the Tao*, La Salle III.: Open Court.
- Guo, Qingfan 郭慶藩. (1961). *Zhuangzi jishi 莊子集釋*. Beijing: Zhonghua Book Company.
- Guzowska J. (2014), Bao Qinggang 暴慶剛, Reflection and Reconstruction: A Study of Guo Xiang’s Commentary to the Zhuangzi 反思與重模 郭象 《莊子註》研究, *Dao*, 13, pp.593-596.
- Holcome C. (1994), *In the Shadow of the Han: Literati Thought and Society at the Beginning of the Southern Dynasties*, University of Hawai’i Press.
- Hongyu W. (2019), “Wuwei, self-organization, and classroom dynamics”, *Educational Philosophy and Theory*, 51(11), pp.1141-1151.
- Hou Wenhui (1997), “Reflections on Chinese Traditional Ideas of Nature”, *Environmental History*, 2(4), pp. 482-493.
- Huang Shengping 黄圣平 (2018), “Guo Xiang wuwei lun zhexue sixiang xi wei 郭象无为论哲学思想析微”, *Journal of Wuling*, 43(1), pp. 33-42.
- Huang Yong (2010), “Respecting Different Ways of Life: A Daoist Ethics of Virtue in the ‘Zhuangzi’”, *The Journal of Asian studies*, 69(4), pp. 1049-1069.

- Ivanhoe Philip J. (2007), “The Paradoxe of Wuwei”, *Journal of Chinese Philosophy*, pp.277-287
- Jia Leilei 贾磊磊, Liu Shurui 李姝睿 (2022), “Guo Xiang ‘duhua’ sixiang lunxi” 郭象 “独化” 思想论析, *China Academic Journal Electronic Publishing House*, 42(4), pp.4-6.
- Jia Jinhua (2015), “Redefining the Ideal Character: A Comparative Study between the Concept of Detachment in the Astasahasrika and Guo Xiang’s Theory of Heremitism at Court.”, *Springer*, 545-565.
- Kee Y. K., Li C., Wang J. C. K., Zhang Chung-Qing (2021), “The wu-wei alternative: Effortless action and non-striving in the context of mindfulness practice and performance in sport”, *Asian Journal of Sport and Exercise Psychology*, pp.122-132.
- Kim Youngmin (2008), “Cosmology as political philosophy”, *Philosophy East and West*, 58(1), pp. 108-125.
- Knightly Nicholas (2013), “The Paradoxe of Wuwei? Yes (and No)”, *Asian Philosophy*, 23(2), pp.115-136.
- Lai Karyn (2007), “Ziran and Wuwei in the Daodejing: An Ethical Assessment”, *Dao*, 6(4), pp.325-337.
- Lancashire D. (1975), “Man determined or free”, *Colloquium*, Australia, 14.
- Lewis Mark Edward (2009), *China Between Empires: The Northern and Southern Dynasties*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Liu Xiaogan (2008), “Two Orientations in Hermeneutic Writing: Wang Bi’s Commentary on the Lao Zi and Guo Xiang’s Commentary on the Zhuang Zi “”, *Contemporary Chinese Thought*, 40(2), pp. 23-45.
- Liu Yichun, You Xiaoye (2019), “Reading the Heavenly Mandate: Dong Zhongshu’s Rethoric of the Way (Dao)”, *Ancient Non-Greek Rethorics*, pp. 153-175.
- Liu Yiqing 劉義慶 (2002), *Shishuo xinyu* 世說新語, *A New Account of Tales of Tales of the World*, in Liu Jun e Richard B. Mather (Trad. e a cura di), Center for Chinese Studies University of Michigan.

- Lo Yuet-Keung (2019), “Qingtian and Xuanxue”, in Dien Albert E. e Knapp Keith E (a cura di), *The Cambridge history of China: Volume 2: The Six Dynasties 220-589*, Cambridge University Press, pp.511-530.
- Lo Yuet-Keung (2020), “Lone-Transformation and Intergrowth: Philosophy and Self-Justification in Guo Xiang’s Commentary on the Zhuangzi”, in David Chai (a cura di), *Dao Companion to Xuanxue 玄学 (Neo-Daoism)*.
- Loewe Michael (2019), “Dynastic Decline in Eastern China”, *Monumenta Serica*, 67(1), pp.11-32.
- Loy D. (1985), “Wei-Wu-Wei: Nondual Action”, *Philosophy East and West*, 35(1), pp.73-86.
- Luo Cai 罗彩 (2021), “Guo Xiang ‘xingfen’ sixiang de maodun liang zhongxing ji qi pingjia” 郭象性分思想的矛盾两重性及其评价, *Eastern Forum*, 2, pp.123-130.
- Lynn Richard J. (2020), “Guo Xiang’s Theory of Sagely Knowledge as Seen in his ‘Essentials of the Analects’”, in David Chai (a cura di), *Dao Companion to Xuanxue 玄学 (Neo-Daoism)*.
- Lynn Richard J. (2022), *Zhuangzi: A New Translation of the Sayings of Master Zhuang as Interpreted by Guo Xiang*, Columbia University Press, New York.
- Lu Yang (2014), “Governing Mechanisms and Social Reality”, in Wendy Swartz, Yang Lu, Jessey Choo (a cura di), *Early Medieval China: A Sourcebook*, pp.89-93.
- Ma Xiaole 马晓乐 (2004), “Guo Xiang ‘ziran ji mingjiao’ sixiang shulun 郭象自然即名教思想述论”, *Theory Journal*,1, pp.94-96.
- Mather Richard B. (1969), “The Controversy over Conformity and Naturalness during the Six Dynasties”, *History of Religions*, 9 (2/3), pp. 160-180.
- McLeod Alexis (2020), “Wang Chong’s View of Ziran and its Influence on Wang Bi and Guo Xiang”, in David Chai (a cura di), *Dao Companion to Xuanxue 玄学 (Neo-Daoism)*.
- McLeod Alexis (2015), “Philosophy in Eastern Han Dynasty China (25-220 CE)”, *Philosophy Compass*, 10(6), pp. 355-368.
- Moon S. (2015), “Wuwei (non-action) Philosophy and Actions: Rethinking ‘actions’ in school reform”, *Educational Philosophy and Theory*, 47(5), pp.455-473.

- Mori Mikisaburo (1972), “Chuang-tzu and Buddhism”, *The Eastern Buddhist* (2), pp.44-69
- Peng Yu (2020), “Indeterminate self: Subjectivity, body and politics in Zhuangzi”, *Philosophy and Social Criticism*, 46(3), pp. 342-366.
- Pettman R. (2005), “Taoism and the concept of global security”, *International Relations of the Asia-Pacific*, 5, pp. 59-83.
- Phillips M.E. (2015), “Wu-Wei as the Professional Ethos of Public Service: ‘Non-action’ for the 21st Century”, *International Journal of Civil Service Reform and Practice*, 5, pp.11-26.
- Qian Nanxiu (2001), *Spirit and Self in Medieval China: The Shih-Shuo Hsin-Yu and Its Legacy*, University of Hawaii Press.
- Red Pine (1996), *Taoteching*, CA:Mercury House, San Francisco.
- Ren Wanming 任万明 (2003), “Guo Xiang wuwei zhengzhi lun 郭象无为政治论”, *Journal of Lanzhou Railway University*, 22(5), pp.118-121.
- Rošker Jana S. (2012), *Traditional Chinese Philosophy and the Paradigm of Structure (Li 理)*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Rošker Jana S. (2020), “The Metaphysical Style and Structural Coherence of names in *Xuanxue*”, in David Chai (a cura di), *Dao Companion to Xuanxue 玄学 (Neo-Daoism)*, pp.33-53.
- Rui Zhu (2002),” *Wu-Wei: Lao-zi, Zhuang-zi and the aesthetic judgement*, *Asian Philosophy*, 12(1), pp.53-63.
- Sellmann James D. (2020), “*Xuanxue*’s Contributions to Chinese Philosophy”, in David Chai (a cura di), *Dao Companion to Xuanxue 玄学 (Neo-Daoism)*, pp.13-32.
- Shen V. (2014), “From Interpretation to Construction Guo Xiang’s Ontological Individualism”, *Journal of Chinese Philosophy*, 40(S), pp.171-188.
- Shryock J.K. (1937), “*The Study of Human Abilities*”, American Oriental Society, New Haven, p. 168.
- Slingerland E. (2000), “Effortless Action: The Chinese Spiritual Idea of *Wu-wei*”, *Journal of the American Academy of Religion*, 68(2), pp. 293-327.

- Sun Weimin (2012), “Features of Chinese Cosmology”, *Journal of East-West Thought*, 1(2), pp. 133-144.
- Swartz W. (2014), “Cultural Capital” in Yang Lu, Jessey Choo, Robert F. Campany (a cura di), *Early Medieval China: A sourcebook*, pp.195-200.
- Tadd Misha (2020), “Dao and Ziran in Heshangong’s Commentary on the Daodejing”, in David Chai (a cura di), *Dao Companion to Xuanxue 玄学 (Neo-Daoism)*.
- Tadd Misha (2019), “Ziran: Authenticity or Authority?”, *Religions*, 10(207).
- Tan C. A. L. (2020), *Freedom as self-realization: Zide in the Neo-Daoist Philosophy of Guo Xiang*, Ph.D. Nanyang Technological University, Singapore.
- Tan C.A.L (2021), “Guo Xiang’s Ontology of Zide: Self-realisation beyond the Binary Self”, *Monumenta Serica*, 69(1), pp.1-17.
- Tang Junyi 唐君毅 (1955), “On the Six Meanings of the World *Li* in Chinese Philosophical Thought 論中國哲學思想中理之六意”, *Xin Ya Xuekan*, 1(1), pp. 45-160.
- Tang Yijie 湯一介 (2009) *Guo Xiang yu Wei-Jin Xuanxue 郭象與魏晉玄學 (Guo Xiang and Wei-jin Period Xuanxue)* Beijing 北京: Beijing Daxue Chubanshe 北京大學出版社.
- Tang Yiming (1992), *The voices of Wei-Jin Scholars: A Study of Qingtan*, Ph.D. Dissertation, Columbia University.
- Wallace Rains S., “Introduction to General Psychology by James B. Strous”, *The American Journal of Psychology*, 52(3), pp. 501-502.
- Thiel P.J. (1969), “Das Erkenntnis Problem bei Chuang-tzu”, *Sinologia* (11), pp.1-89.
- Wang H. (2015), “A Genealogical Study of *De*: Poetical Correspondence of Sky, Earth, and Humankind in the Early Chinese Virtuous Rule of Benefaction”, *Philosophy East and West*, 65(1), pp.81-124.
- Wang Jinyi (2006), *The Concept of human nature in Wei-Jin Chinese philosophy: an examination of Wang Bi e Guo Xiang*, doctoral thesis, Department of Philosophy National University of Singapore.
- Wang Mingming (2012), “All under heaven (tianxia): Cosmological perspective and political ontologies in pre-modern China”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(1),pp.337-383.

- Watson B. (1968), *The complete work of Chuang Tzu*, Columbia University Press, New York.
- Xie D. (2018), *Guo Xiang's commentary of the Zhuangzi's imputed words and its implication on explaining metaphor*, Ph.D. Lingnan University, Lingnan.
- Xu J., Wang H., (2009), "The universal sentiment of Daoist morality", *Frontiers of Philosophy in China*, 4(4), pp.524-536.
- Zhao Ronghua 赵荣华 (2011), "Mingneisheng waiwang zhi dao- Guo Xiang zhengzhi zhexue fawei 明内圣外王之道，郭象政治哲学发微", *Journal of Luoyang Institute of Science and Technology (Social Science)*, 26(1), pp. 72-76.
- Ziporyn B. (1993), "The Self-So and Its Traces in the Thought of Guo Xiang," *Philosophy East and West*", 43(3), pp.511-539.
- Ziporyn B. (2003), *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*, Albany, State University of New York Press.
- Ziporyn B. (2015), "Guo Xiang: The Self-So and the Repudiation-cum-Reaffirmation of Deliberate Action and Knowledge", in Xiaogan Liu (a cura di), *Dao Companion to Daoist Philosophy*, Springer, pp.397-423.

Riferimenti testuali:

- 郭象, 莊子注, 《欽定四庫全書》本。本書10卷, 拆分成4冊。影印古籍 欽定四庫全書·子部十四·道家類。
- (魏) 劉邵撰 (後魏) 劉昺注 人物志 《四部叢刊初編》本。
- 劉義慶, 世說新語 《欽定四庫全書》本。本書包括卷上、卷中、卷下, 拆分為5冊。影印古籍 欽定四庫全書·子部十二·小說家類。(魏) 劉邵撰 (後魏) 劉昺注 人物志 《四部叢刊初編》本