

I cinque *shen*

Anche all'interno del pensiero medico tradizionale *shen* si configura come termine polisemico, con significati che si muovono entro modalità di discorso intessute tra loro ma anche distinte.

Shen, hun e po, yi e zhi sono gli aspetti psichici specifici, le «anime» dei singoli organi: «Il cuore conserva *shen*, il polmone *po*, il fegato *hun*, la milza *yi*, il rene *zhi*».²⁰

Si dice che: «*Hun, shen, po, yi e zhi* prendono *shen* come loro sovrano, perciò sono chiamati *shen*» e che «lo *shen* del cuore si raccoglie e unisce *hun* e *po* e si combina con *yi* e *zhi*»²¹: *shen* in questo senso è uno, è il «sovrano» che dimora nel cuore, l'«imperatore» degli organi, ma esiste anche un livello categoriale paritetico, in cui i cinque *shen* che hanno dimora e sono conservati nei cinque organi possiedono uno status uguale.

Troviamo quindi una prospettiva in cui i cinque *shen* si situano all'interno del sistema *wuxing*, in corrispondenza analogica con i cinque organi, direzioni, stagioni, momenti del giorno, climi, colori, sapori, odori, organi di senso, tessuti del corpo, emozioni, ecc.

Shen può quindi essere letto come ciò che riunisce e integra, si può articolare nel sistema a cinque, o può essere visto in una prospettiva ancora differente, in cui lo *shen* dell'uomo è espressione individuale di uno *shen* più universale; *po* e *hun* costituiscono una coppia con polarità yin-yang, forze in parte autonome che informano l'individuo; *yi* e *zhi* rimandano a una sorta di attualizzazione del soggetto nel mondo.

HUN E PO

Po 魄 e *hun* 魂 vengono tradotti nei dizionari cinesi contemporanei rispettivamente come: 1. «anima»; 2. «vigore» e 1. «anima»; 2. «spirito, umore».²²

Po contiene il radicale *gui*-fantasma, preceduto dalla parte fonetica *bai*-bianco, che è il colore dell'elemento metallo-polmone-autunno a cui è collegato *po*.

Hun contiene lo stesso radicale *gui*-fantasma, preceduto dalla parte fonetica *yun*, la stessa di «nuvola», di «parlare», e anche di «seme di colza, rotolare», quindi con una forte idea di movimento (come peraltro ha l'elemento collegato a *hun*, il vento-fegato-primavera).

Gli autori francesi utilizzano tradizionalmente il termine *entités viscérales*, mentre gli anglosassoni li traducono in genere come *corporeal and ethereal soul* e Porkert li definisce come «forza specifica struttiva e attiva».²³

20. *Suwen*, capitolo 23.

21. Rispettivamente nel *Huangdi neijing taisu*, di Yang Shangshan (610 circa), il commento attualmente ritenuto più vicino al testo originale del *Neijing suwen*, e nel testo di epoca Ming di Yu Chang *Yimen falu* («Principi e proibizioni della pratica medica», 1658).

22. *Chinese-English Dictionary*, 1991.

23. Wiseman e Ye propongono anche *animal soul* come sinonimo di *hun*. I riferimenti bibliografici sono i medesimi citati per il termine *shen*.

I concetti di *hun* e *po* compaiono nei primi classici medici attraverso riferimenti molto concisi ma ricchi di significato, vengono ripresi nel corso della storia della medicina in modo sempre poco sistematico ma suggestivo, mentre pare più scarso lo spazio che essi trovano nella discussione teorica o nella clinica contemporanei.

Come *shen*, anche *hun* e *po* sono termini che derivano da un discorso filosofico già consolidato, precedente ai primi testi medici, e venivano riconosciuti come forze ben presenti nel sistema di credenze che ad essi riservava culti e cerimonie specifiche.

Forme di *qi* collegate essenzialmente alla vita psichica appartengono all'individuo, ma allo stesso tempo sono contraddistinte da aspetti fortemente impersonali.

Terra e cielo

Po e *hun* si individuano anche in quanto coppia, con polarità opposte che si influenzano reciprocamente: di volta in volta li troviamo in relazione ad altre coppie quali terra-cielo, yin-yang, *jing-qi*, *jing-shen*, forma-*qi*, *ling-shen*.²⁴

Yin, il cui carattere rappresenta la parte in ombra della collina, è la notte, la quiete, l'interno, l'umido, il denso, il materiale, la terra. E *po* è detto «il *qi* della terra», mentre *hun* è il «*qi* del cielo»; yang, il versante soleggiato della collina, rappresenta movimento, energia sottile.

La descrizione più completa e più suggestiva è probabilmente quella di Zhu Xi: «*Hun* è *shen*, *po* è *ling*; *hun* è yang, *po* è yin; *hun* è movimento, *po* è quiete. Alla nascita *hun* entra nel *po* e *po* contiene il suo *hun*; alla morte *hun* si disperde fluttuando e torna al cielo, *po* cade affondando e torna alla terra. Quando l'uomo nasce *hun* e *po* si accoppiano, alla morte si allontanano uno dall'altro. Ciò che muove e agisce è *hun*, ciò che non si muove e non agisce è *po*. Il lato nero della luna è *po*, la sua luce è *hun*. *Hun* è fiamma di *po*, *po* è la radice di *hun*. Il fuoco è *hun*, lo specchio è *po*; la lampada ha fuoco, la materia ne viene bruciata, lo specchio riflette le immagini, che però ne sono all'interno. La fiamma del fuoco è luce esterna, l'acqua del metallo è luce interna, uno è *hun*, l'altro è *po*. Lo yin governa la concentrazione e la raccolta, perciò *po* può registrare e ricordare all'interno, lo yang governa movimento e azione, perciò *hun* può suscitare l'azione».²⁵

Po è la parte oscura della luna, *hun* la parte luminosa. Come lo yin nutre lo yang e lo yang muove lo yin, così *po* e *hun* sono rispettivamente radice e fiamma l'uno dell'altro.

24. Nella forma non semplificata il carattere *ling* 灵 è composto da *wu* 巫 «maga» e dalla parte fonetica *ling*, composta a sua volta da «pioggia» e da tre gocce. Ha traduzioni molto vicine a *shen*: 1. «spirito»; 2. «intelligente»; 3. «efficace»; 4. «misterioso»; 5. «elfo»; ma insieme vi si contrappone per un suo maggior legame con la materialità. Può designare talenti, capacità o abilità specifiche, ma è anche spirito delle cose (ad esempio, *hualing* «spirito delle piante») e modo di manifestarsi.

25. Citazione attribuita a Zhu Xi, ripresa da Zhang Jiebin nel *Leijing* («Classico delle categorie», 1624), libro III, capitolo 14. Zhu Xi (1130-1200) apparteneva alla Scuola del Principio-*li*, che riprendeva le teorie confuciane con una profonda influenza del Buddismo.

È inoltre interessante notare come in questo testo venga messa in rilievo la funzione dell'interno: lo specchio riflette immagini che sono in realtà all'interno.

Po e *hun* appaiono come forze in parte autonome, che si uniscono nel singolo individuo e si separano alla sua morte.

Sono ciò che sta in quiete e ciò che si muove, rispettivamente in relazione con il corpo più denso e il qi più sottile.

All'interno di ogni cosa c'è uno yin e uno yang, un aspetto sottile che nel qi è detto *shen* e nel corpo *ling*, per cui anche la materia più densa ha un suo proprio spirito-*ling*, attraverso cui può, ad esempio, “registrare e ricordare all'interno”.

Po è anche ciò attraverso cui il corpo si mette in relazione con il mondo esterno, ciò che lo fa sentire, che lo fa muovere e che lo fa esprimere: “Al momento della nascita la percezione di occhi e orecchie, i movimenti di mani e piedi, il suono del pianto e del respiro, tutto ciò appartiene al *ling* di *po*. Invece lo *shen* che si appoggia al qi è il pensiero e la coscienza acquisiti progressivamente”.²⁶ Questa sorta di intelligenza, di coscienza e di memoria del corpo è presente durante tutta la vita, e ne informa la qualità. “Se *po* è vigoroso allora orecchie e occhi sono acuti e chiari e si è in grado di ricordare; negli anziani, che hanno occhi offuscati, orecchie ottuse e memoria scarsa, si tratta di indebolimento di *po*.”²⁷

Po e jing

La descrizione della genesi di *shen* presentata nel capitolo “Benshen” prosegue affermando il legame fondamentale *po* e *jing*, l'aspetto cioè più ancestrale del qi: “Ciò che esce ed entra con *jing* è *po*”.²⁸

Po si richiama quindi al *jing*, essenza vitale legata al cielo anteriore, aspetto più denso del qi, quintessenza profonda che giunge attraverso i genitori e gli antenati e informa il nostro assetto costituzionale.

Jing e *po*, qi e *hun* possono accrescersi attraverso una pratica di vita corretta, ma sono anche soggetti a esaurimento: “I due non sono separati alla radice, perciò se il *jing* si accumula allora *po* si accumula, se il qi si accumula allora *hun* si accumula, e questo è l'uomo; quando il *jing* si esaurisce e *po* cede, allora il qi si disperde, *hun* fluttua e non si ha più coscienza di niente”.²⁹

26. Kong Yingda (574-648), *Wujing zhengyi* (“Significato corretto dei cinque classici”). A Zhuangzi si attribuisce: “Ciò che si appoggia al *ling* della forma-*xing* si chiama *po*, ciò che si appoggia allo *shen* del qi si chiama *hun*”.

27. Zhu Xi, citato da Zhang Jiebin, *Leijing* (“Classico delle categorie”, 1624), libro III, capitolo 14.

28. *Lingshu*, capitolo 8.

29. Zhu Xi, citato in Zhang Jiebin, *Leijing*, libro III, capitolo 14. Ricordiamo: “Il *jing* è la radice della vita” (*Suwen*, cap. 4); “All'inizio della vita dell'uomo per primo si forma il *jing*, formatosi il *jing* allora si generano cervello e midollo” (*Lingshu*, cap. 10); “Il rene riceve il *jing* dei cinque organi e dei sei visceri e lo conserva” (*Suwen*, cap. 1).

Po, correlato al *jing* e alla forma, ha una rilevanza particolare durante la vita intrauterina e, benché *hun* sia già presente al terzo mese lunare, la funzione predominante è svolta da *po*. Si dice che entra nell'embrione al terzo giorno (in analogia con la luna crescente, che compare al terzo giorno) e che nel quarto mese di gestazione il *ling* dello yin stabilisce i sette *po*. Il *po* materno sostiene il *po* dell'embrione e del feto fino all'ottavo mese, quando diventa autonomo, e il feto lascia «vagabondare» il suo *po*.

Po ha dimora nel polmone, nel ciclo dei cinque elementi corrisponde al crescere dello yin nello yang, all'ovest, al tramonto, a un passaggio cioè che addensa il qi. In questa fase il qi tende ad assumere una forma, con un movimento di costruzione e di delimitazione. Nel sistema di analogie e risonanze il tessuto che corrisponde al polmone-metallo è la pelle, sistema di scambio con l'esterno e insieme limite del corpo.

Di certo *po* è una forza «terrestre», legata alla forma concreta, al corpo, e questo costituirsi di forme più dense, presupposto della vita individuale, può anche essere la condizione che separa e allontana dal tutto originario: *po* contiene i germi della morte, ossa e carne sono già potenzialmente la morte.

Questi aspetti sono particolarmente presenti in testi taoisti che tendono al superamento della caducità delle forme mortali attraverso pratiche alchemiche interne: “*Po* è yin, il profondo e torbido del qi, si appoggia sul cuore di ciò che ha una forma-*xing*, il *po* si rivolge verso la morte, tutto ciò che ama i colori e il movimento del qi è *po*, *po* dopo la morte beneficia del sangue”.³⁰

Ma nello stesso capitolo si rileva anche l'importanza di questo aspetto più materiale perché possa esistere una coscienza e una continuità nel tempo: “Gli uomini creano il loro corpo con l'intento-*yi*, il corpo non è limitato ai sette piedi che fanno il corpo, al centro del corpo c'è *po*, *po* si attacca alla coscienza-*shi* e quindi agisce, la coscienza si appoggia al corpo e quindi nasce, *po* è yin, è la sostanza della coscienza, la coscienza non si interrompe, crea e crea nei secoli e secoli, i cambiamenti della forma del *po* e le trasformazioni della materia non si fermano”.³¹

Hun e sogni

Altri testi riconoscono a *hun* un valore più alto rispetto a *po*: “Nel leggero e trasparente *po* si adegua a *hun* che sale; nel pesante e torbido *hun* si adegua a *po* che scende. I saggi imbrigliano *po* attraverso *hun*, gli uomini comuni usano *po* per assorbire *hun*”.³²

30. *Taiyi jinhua*, capitolo 2. Tramandato oralmente per secoli (la prima stampa risale al XVIII secolo), è stato tradotto e commentato da Wilhelm e Jung nel 1929 (*The Secret of the Golden Flower*). Con il termine «colori» si intendono tutti i piaceri dei sensi, mentre «beneficiario del sangue» si riferisce alle offerte rituali.

31. *Taiyi jinhua*, capitolo 2. Nel sistema Zhou il «piede» corrisponde a 10 *cun* «pollici» (cioè 19,9 cm).

32. *Xingming guizhi* (“Prezioso compendio della natura e del destino”), capitolo “Hunposhuo” (“Discorso su *hun* e *po*”). Il testo è di datazione incerta; la prima versione manoscritta risale a Yin Zhenren, maestro di epoca Ming (1368-1644).

Hun è l'aspetto yang, il fuoco, accompagna lo *shen*, ha la caratteristica di agire rispetto a *po*, che invece sta in quiete. Può essere pensato come lo «spirito» dell'agire più che il movimento in senso concreto, tanto che si dice che “lo yang governa movimento e azione, perciò *hun* può suscitare l'azione”.³³

Hun permette di muoversi liberamente nel mondo del pensiero, dell'immaginazione e delle sensazioni.

Se abbiamo visto *po* essere corpo, o meglio spirito del corpo, coscienza attraverso il corpo, *hun* è all'opposto l'estremo del pensiero, ciò che si conosce attraverso l'immaginazione, equivale al movimento dei sogni: “Nei sogni c'è attività, ma il corpo non vi corrisponde, ciò è il movimento e la quiete di *hun* e *po*, il movimento è in *hun* e la quiete in *po*”.³⁴

“*Hun* di giorno vive negli occhi, di notte risiede nel fegato; quando vive negli occhi esso vede, quando dimora nel fegato esso sogna. I sogni sono il vagare di *hun* attraverso i nove cieli e le nove terre.”³⁵

Vicino allo *shen*, *hun* se ne differenzia per la minore integrazione: gli attributi dello *shen* sono la luminosità, la chiarezza, la coscienza, l'intelligenza, mentre a *hun* appartengono gli stati fluttuanti, onirici, allucinatori e visionari.

Hun segue lo *shen*, perciò se lo *shen* non è tranquillo, integrato, ben radicato, *hun* va errando. “Così se diciamo che *shen* e *hun* sono entrambi yang, cosa significa che *hun* va e viene seguendo lo *shen*? La virtù-*de* dello *shen* appartiene alla categoria della luminosità, della chiarezza, della coscienza. Se invece parliamo di *hun*, appartengono ad esso gli stati di sogno e di sonno, l'assenza, le allucinazioni mutevoli, le fluttuazioni. Lo *shen* è conservato nel cuore, perciò se il cuore è tranquillo lo *shen* è puro; *hun* segue lo *shen*, perciò se lo *shen* perde coscienza *hun* va vagabondando.”³⁶

Gui-fantasma

Il carattere *gui* 鬼 nei dizionari contemporanei viene tradotto come: 1) «fantasma, apparizione, demone»; 2) «terribile, malvagio, dannato, furbo».³⁷

L'ideogramma antico raffigura una forma umana vaporosa, un fantasma. Rappresenta l'uomo dopo la morte, gli spiriti, i fantasmi. Dopo l'introduzione del Buddhismo ha indicato anche i demoni, detti *preta*.

33. Zhang Jiebin, *Leijing* (“Classico delle categorie”, 1624), libro III, capitolo 14.

34. *Ibidem*.

35. *Taiyi jinhua*, capitolo 2. Similmente: “Quando *hun* è negli occhi fa vedere, quando è nel fegato fa sognare”. In: *Xingming guizhi*, capitolo “Hunposhuo” (“Discorso su *hun* e *po*”).

36. Zhang Jiebin, *Leijing*, libro III, capitolo 14.

37. Wieger 40c, Karlgren 460. Diversi autori di scuola francese insistono sull'eufonia tra *gui* «fantasma, spirito» e *gui* «ritornare», ma i due hanno grafia totalmente differente e anche tono diverso (sotto *gui* si possono elencare 88 ideogrammi differenti, tra cui, ad esempio, vocaboli altrettanto suggestivi, che condividono pure il terzo tono, quali: sentiero, schema, preservare, vaso cerimoniale, decimo ramo celeste e un tipo di ombra).