

Filippo Costantini

L'interpretazione della saggezza nei commentari del *Laozi*:
una comparazione

Introduzione

Il *Laozi* 老子 è universalmente riconosciuto come il testo fondamentale della tradizione daoista, sia nella sua dimensione filosofica che religiosa. Tuttavia, la sua influenza nella storia intellettuale cinese si estende ben oltre i confini del daoismo, permeando, direttamente o indirettamente, il pensiero di diverse scuole e figure intellettuali: dai legalisti, ai neodaoisti della *Xuanxue* 玄學 (*Apprendimento Misterioso*), fino ai buddisti e ai neoconfuciani. Inoltre, il prestigio del *Laozi* ha travalicato le frontiere della Cina, affermandosi come l'opera cinese più tradotta nelle lingue occidentali.¹

Tuttavia, nonostante la sua importanza, è anche considerato un testo oscuro, che ha dato vita a una varietà di interpretazioni senza uguali rispetto a qualsiasi altro classico cinese. Questo diversificato insieme interpretativo è il risultato delle difficoltà di traduzione di alcuni frammenti, così come delle incongruenze e omissioni presenti nella maggior parte delle edizioni disponibili, e soprattutto dal fatto che, in realtà, non può essere concepito come un testo fisso, soggetto alle etichette e ai parametri che normalmente applichiamo ad altre opere. Sulle difficoltà interpretative che riguardano questo testo, si sono espressi tra i più autorevoli sinologi. Per offrire alcuni esempi, Homes Welch² afferma che il *Laozi* è il classico cinese meno suscettibile ad una traduzione definitiva, poiché non si può essere certi di ciò che signi-

¹ Secondo lo studio di Misha Tadd, attualmente esistono più di 2000 traduzioni del *Laozi* in 94 lingue. Cfr. M. Tadd, *Global Laozegetics: A Study in Globalized Philosophy*, in «Journal of the History of Ideas», 83 (2022), p. 88.

² H. Welch, *Taoism: the parting of the way*, Boston, Beacon Press, 1957, p. 13.

fichi. Seguendo la stessa linea, Isabelle Robinet³ definisce “schools of readings” quelle “scuole” esegetiche che si sono susseguite nel corso della storia intellettuale cinese e che hanno prodotto più di settecento commentari, secondo lo studio di Chan.⁴ Misha Tadd⁵ parla invece di “interpretative lineages” che si sono propagate a livello globale come diverse modalità di approccio e interpretazione del testo sia all’interno che al di fuori del contesto cinese.

Tra i commentari al *Laozi* più antichi prodotti nell’epoca dinastica, due sono quelli che spiccano, sia per l’influenza che hanno avuto nella trasmissione di questo testo, sia per l’interpretazione particolare che gli hanno dato: questi sono il commentario di Wang Bi 王弼 (226-249 d.C.) e quello di *Heshanggong* 河上公 (tra il II secolo a.C. e il IV d.C.). Come vedremo in questo saggio, i due testi non solo si affermano come modalità differenti di interpretare il classico, ma rappresenteranno due “scuole di lettura” così importanti da influenzare la comprensione odierna del classico.

L’obiettivo di questo saggio è analizzare e confrontare i due commentari sopracitati, utilizzando come strumento di comparazione uno dei concetti centrali del testo: il sinogramma *sheng* (聖), traducibile come saggio o saggezza. Mentre la maggior parte delle interpretazioni, dei commentari e dei lavori comparativi si concentra normalmente sul concetto di *Dao* come chiave ermeneutica e fulcro esegetico del testo, questo articolo decide di concentrarsi sul sinogramma *sheng*. La scelta si fonda su alcune considerazioni chiave. In primo luogo, la ricezione del testo nel corso della storia dinastica suggerisce che l’opera sia stata probabilmente intesa in senso didattico, rivolta tanto al sovrano (o a chi aspirava a tale ruolo) quanto all’apprendista dei saperi e delle tecniche

³ I. Robinet, *Later Commentaries: Textual Polysemy and Syncretistic Interpretations*, in L. Kohn e M. LaFargue, *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, Albany, State University of New York Press, 1998, p. 29.

⁴ A. Chan, *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-tzu*, Albany, State University of New York Press, 1991.

⁵ Tadd, *Global cit.*

del *Dao*. Di conseguenza, il suo focus principale non può che essere il ruolo dell'essere umano nella società e il suo rapporto con il cosmo e la natura. In secondo luogo, mentre l'interpretazione del concetto di *Dao* è fortemente influenzata dalla scuola di pensiero che sviluppa il commentario, l'individuazione delle caratteristiche dell'essere umano ideale descritto nel testo fornisce indicazioni più specifiche sull'obiettivo del commentario e sul lettore modello a cui esso si rivolge.⁶

Saggio/saggezza come chiave ermeneutica

Il sinogramma *sheng* è uno dei concetti centrali del pensiero cinese. Il carattere appare già in fonti arcaiche come le ossa oracolari della dinastia Shang e i bronzi rituali della dinastia Zhou, ma diventa sempre più rilevante nei testi canonici del periodo pre-Qin. Nei testi antichi, *sheng* emerge sia come verbo, con il significato di ascoltare, sia come sostantivo, riferito a un messaggio o luogo di ascolto. Nei bronzi rituali e nei *Classici Zhou*, il carattere evolve descrivendo una virtù spesso associata a figure di rilievo come re e principi, incaricati di ascoltare e discernere questioni sociopolitiche e religiose. A titolo di esempio, il *Libro delle Odi (Shijing)* descrive il saggio come guida morale e intellettuale, un modello che incarna ordine e stabilità ed è strettamente connesso alla sfera divina. Questo ruolo sarà successivamente attribuito tanto a Confucio quanto ripreso nel *Laozi*, dove la saggezza diventa la virtù fondamentale per guidare gli uomini verso l'armonia tra società e cosmo.⁷

Data la sua enorme importanza nei testi precedenti alla dinastia Qin e oltre, il termine è stato oggetto di numerose ricerche riguardanti

⁶ Per uno studio più approfondito ed esaustivo sulla funzione e l'utilizzo di chiavi ermeneutiche specifiche per la comprensione e comparazione dei commentari del *Laozi*, si veda F. Costantini, *El Dao de la Sabiduria: análisis y comparación de los tres comentarios más influyentes del Laozi Daodejing*, Puntarenas, Editorial de la sede del Pacífico, 2021.

⁷ Cfr. F. Costantini, *El Dao* cit., pp. 173-174.

la sua origine etimologica, il suo sviluppo e i suoi diversi significati.⁸ Negli 81 capitoli del *Laozi, sheng* appare 33 volte in 26 capitoli, rappresentando così uno dei concetti centrali dell'intera opera. Come in altri testi di origine confuciana (ad esempio il *Lunyu*, i Dialoghi di Confucio), anche nel *Laozi* il saggio sembra rappresentare l'ideale più elevato dell'essere umano. Tuttavia, a differenza del *Lunyu*, dove il saggio è identificato con i re dell'antichità, nel *Laozi* non si fa riferimento a personaggi specifici come esempi di saggezza. Al contrario, il saggio sembra fuggire ogni riconoscimento rifugiandosi nell'ombra, come sottolinea Michael.⁹

L'identificazione del carattere del saggio e del suo ruolo nell'opera è cruciale per comprendere l'obiettivo di ogni commentario del *Laozi*. Questa centralità non dipende solo dall'alta frequenza del sinogramma nel testo tramandato, ma soprattutto dal fatto che il saggio rappresenta l'archetipo ideale che ogni essere umano dovrebbe incarnare in relazione al cosmo. Di conseguenza, l'analisi di questo ideale di saggezza costituisce un tema fondamentale in qualsiasi interpretazione del testo, fungendo da punto di partenza per commenti e diverse letture.

La struttura stessa di molte stanze del *Laozi* conferisce al saggio una posizione di rilievo. Ben 25 capitoli su 81 si articolano in due parti: una prima parte, di carattere cosmologico-metafisico, descrive le caratteristiche fondamentali del cosmo, ponendo il *Dao* come protagonista centrale; una seconda parte introduce invece il ruolo dell'essere umano, idealizzato nella figura del saggio, che incarna le qualità stesse del *Dao*. Questa struttura si ripete frequentemente, talvolta in modo esplicito e diretto, altre volte in maniera più implicita e oscura. Tale suddivisione sottolinea chiaramente come il saggio sia uno dei prota-

⁸ Si vedano per esempio la tesi di dottorato di Tang Maoqin, *'Self', the Ultimate and 'Others' in pre-Qin Conceptions of Sagehood*, Tesi di dottorato, Università di Boston, 2018; e lo studio di Ning Chen, *The Etymology of Sheng (Sage) and Its Confucian Conception in Early China*, in «Journal of Chinese Philosophy» 27, (2000), pp. 409-427; tra gli altri.

⁹ T. Michael, *In the Shadows of the Dao: Laozi, the Sage, and the Daodejing*, Albany, State University of New York Press, 2015.

gonisti principali del testo, poiché rappresenta e realizza i valori e le funzioni promosse dal *Dao*. Per fornire un esempio, possiamo mostrare il capitolo 7:

Il cielo dura eterno, la terra eterna dura. Che il cielo duri sempre, che la terra permanga, la causa è che non per sé stessi essi vivono, per questo sono eterni e duraturi. Per questo l'uomo saggio pospone sé stesso onde se stesso, avanza esclude se stesso onde se stesso, conserva non è perché non cerca il suo vantaggio e perciò può compiere il suo vantaggio.¹⁰

Come si può chiaramente evincere da questo esempio, la stanza è divisa concettualmente in due parti: la prima descrive questioni cosmiche, proprie del cielo e della terra in quanto progenitori dell'universo. La seconda introduce il saggio il cui ruolo è quello di emulare in tutto e per tutto l'azione del *Dao* e quindi del cosmo.

La centralità di questo concetto si evidenzia quindi dalla frequenza delle sue citazioni, dalla struttura particolare dei capitoli e soprattutto dal fatto che viene presentato come il personaggio principale, e quasi unico, di riferimento. Mentre in altri testi antichi, la figura del saggio condivide spesso la scena con altri personaggi (l'uomo eccellente o virtuoso), nel *Laozi*, *sheng* rappresenta l'unico essere umano capace di sostenere e mettere in pratica nel mondo le funzioni cosmiche promosse dal *Dao*. Il saggio è infatti il riflesso nel mondo dei principi del *Dao* e del cosmo.¹¹

In modo simile a quanto espresso nel capitolo 7, il saggio replica il *modus operandi* della natura nel capitolo 5, dove, imitando il Cielo e

¹⁰ Le traduzioni del *Laozi* sono prese da Castellani con l'aggiunta della punteggiatura. Cfr. A. Castellani, *Lao-Tzu, La regola celeste*, Firenze, Sansoni, 1927, p. 85. Le traduzioni dei commentari sono generalmente mie, quando non indicato diversamente. Una precedente versione in spagnolo della maggior parte di queste traduzioni è stata pubblicata in F. Costantini, *El Dao* cit.

¹¹ Per delle analisi sul ruolo cosmico del saggio daoista nei commentari del *Laozi* confronta tra gli altri T. Michael, *In the Shadows* cit.; M. Puett, *Forming Spirits for the Way: the Cosmology of the Xiang'er Commentary to the Lao-zi*, in «Journal of Chinese Religions», 32 (2004), pp. 1-27.

la Terra, rifiuta la benevolenza attuando spontaneamente; o come nei capitoli 77 e 81, dove equilibra le questioni del mondo seguendo la Via del Cielo. Il *Laozi* rappresenta il saggio come il modello per il mondo, il suo “cosmografo” (tianxia shi 天下式), ovvero il punto di riferimento di un ordine cosmico idealizzato. Il suo compito, nel mondo degli esseri umani, è quello di preservare la vita (*Laozi* 27) e beneficiare gli altri (*Laozi* 3), agendo in modo naturale e spontaneo, senza che il popolo se ne accorga (*Laozi* 17).¹²

Da questi esempi emerge con una certa chiarezza che il *Laozi*, almeno nella versione tramandata, sia stato redatto con un'intenzione didattica, rivolta a un lettore aspirante alla saggezza. Per *Laozi*, percorrere il cammino verso la saggezza significa imitare e incarnare le modalità e le virtù del *Dao*, progenitore e modello del cosmo. Tuttavia, resta aperta la questione di chi fosse questo aspirante e in quale contesto potesse intraprendere tale cammino. La mancanza di parametri fondamentali per ricostruire una possibile redazione originale dell'opera, sia in termini di data che di autore, rende estremamente difficile rispondere in modo esaustivo a questa domanda. Per colmare questa lacuna, possiamo ricorrere ai commentari, che, da un lato, offrono informazioni cruciali per identificare un lettore ideale a cui il testo sembra riferirsi; dall'altro, però, descrivono un lettore ideale non riferito al testo originale (sempre ammesso che un “testo originale” sia esistito), ma al contesto specifico del commentario stesso. Come vedremo, nel commentario di *Heshanggong* il lettore ideale è rappresentato dall'aspirante sovrano, un maestro di coltivazione interiore. Al contrario, nel commentario di Wang Bi il *target-reader* è più vicino al filosofo confuciano, focalizzato sulla ragione e sulla morale, piuttosto che sulle “tecnologie” psicofisiche volte a preservare la vita.¹³ Dall'altra parte, come si vuole mostrare indirettamente in questo breve saggio,

¹² Come riferimento bibliografico dei capitoli sopracitati, cfr. A. Castellani, *Lao-Tzu* cit.

¹³ Il termine “tecnologia” per indicare le tecniche psicofisiche per la coltivazione dell'individuo si prende in prestito da M. Foucault, *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*, Torino, Bollati Beringhieri, 1994.

la bellezza e la vitalità di un classico risiede proprio in questa libertà interpretativa che sopravvive nel tempo adattandosi, sempre e comunque, al contesto.

Il commentario Heshanggong

Il commentario di *Heshanggong* è considerato, insieme a quello di Wang Bi, l'interpretazione canonica del *Laozi*; tuttavia, la sua fortuna è mutata più volte nel corso della storia. Fino all'instaurazione del neoconfucianesimo nell'epoca Song, esso era apprezzato come commentario di riferimento; in seguito, il suo successo decadde a causa del crescente interesse per la versione di Wang Bi, soprattutto negli ambienti confuciani. Le ragioni del cambiamento di valutazione verso l'*Heshanggong* risiedono anche nella sua associazione postuma con i movimenti religiosi daoisti istituzionalizzati e nel suo stile relativamente semplice e diretto. Nell'epoca Tang, ad esempio, lo storico Liu Zhiji 劉知幾 (661-721 d.C.) lo qualifica come una «menzogna volgare» e una «favola fanatica»; nell'epoca Qing, Yao Nai 姚鼐 (1731-1815 d.C.) lo definisce come il prodotto di «uomini privi di educazione». ¹⁴ In generale, la sinologia occidentale ha preferito basare la propria comprensione del *Laozi* soprattutto sul commentario di Wang Bi, poiché meglio si adatta all'approccio razionale del pensiero filosofico europeo. Di conseguenza, l'*Heshanggong* è stato spesso etichettato come un testo religioso privo di rilevanza filosofica. Tuttavia, come mostra l'interessante lavoro di Alan Chan, ¹⁵ e come evidenziano gli studi di Tadd ¹⁶ e Michael, ¹⁷ interpretare l'*Heshanggong* solo in chiave religiosa risulter-

¹⁴ In R. Wagner, *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*, Albany, State University of New York Press, 2003, pp. 42-48.

¹⁵ Cfr. A. Chan, *Two Visions* cit.

¹⁶ M. Tadd, *Varieties of Yin and Yang in the Han: Implicit Mode and Substance Divisions in Heshanggong's Commentary on the Daodejing*, in «Diogenes», 64 (2018), pp. 105-125.

¹⁷ T. Michael, *In the Shadows* cit.

rebbe limitante e superficiale, poiché il testo include una visione del mondo molto più ampia e complessa.¹⁸

Il commentario di *Heshanggong* si sviluppa su un doppio registro: uno individuale, che enfatizza quelle che possiamo definire le “tecnologie psicofisiche” per la coltivazione della longevità, e uno statale, focalizzato su questioni politiche e tecniche di governo. Questo doppio registro si fonda e si giustifica all’interno di una visione cosmologica sistematica e ben definita, in linea con la tradizione *Huang-Lao*. Come numerosi studiosi hanno osservato, una costante dei testi riconducibili alla *Huang-Lao* è la presenza di due figure paradigmatiche: il saggio e il sovrano. Il saggio rappresenta il maestro, mentre il sovrano è l’allievo delle arti del *Dao*.

Questo modello si riscontra, ad esempio, nelle leggende associate alla figura di Heshang Gong, da cui deriva il titolo del commentario, ed è un tema ricorrente nell’interpretazione del *Laozi* proposta dal testo. Il *Laozi* assume così la forma di un vero e proprio manuale di coltivazione psicofisica, dedicato al sovrano come allievo ideale delle pratiche del *Dao*. Per il sovrano, intraprendere il cammino della saggezza è una questione sia personale che politica, poiché si inserisce nella concezione, già presente nell’epoca Han, di una relazione diretta tra corpo, stato e cosmo. Nel commentario, il saggio e il sovrano svolgono ruoli complementari e centrali: il sovrano è il destinatario ideale del testo, mentre il saggio rappresenta il modello esemplare di coltivazione fisica, mentale, morale e politica.¹⁹

Il concetto di sheng nell’*Heshanggong*

Il ruolo centrale del saggio (*sheng*) nel *Laozi* è dimostrato dalle oltre cento citazioni dirette che ne descrivono le caratteristiche ontologiche e il ruolo nel mondo. Se interpretiamo il commentario di *Heshanggong*

¹⁸ Cfr. F. Costantini, *El Dao* cit., p. 56.

¹⁹ Gli estratti dell’*Heshanggong* sono presi dall’edizione di Wang Ka, *Laozi Daodejing* cit.

come un manuale per una governance duplice – del corpo e della politica – il saggio rappresenta il modello ideale che il sovrano deve necessariamente emulare. Campione di coltivazione interiore, il saggio è il responsabile morale del perfetto funzionamento dello Stato. A differenza del sovrano, che occupa una posizione politica come vertice della piramide sociale, il saggio ha principalmente responsabilità morali e, per questa ragione, incarna l'archetipo del maestro.

A differenza della tradizione confuciana, il saggio in questo contesto non viene quasi mai identificato direttamente come sovrano; piuttosto, è un modello da seguire, un leader spirituale e carismatico. In numerosi passaggi del commentario, il saggio insegna (capitoli 2, 34, 53, 57, 64 e 81) o si pone come esempio da emulare (capitoli 22 e 47), anziché assumere un ruolo politico diretto nella guida dell'impero. Ad esempio, nel capitolo 22, *Heshanggong* afferma che «il saggio abbraccia l'unità e diventa il modello (cosmografo) del mondo». Tuttavia, come specifica il commentario, egli è un modello nascosto, che non cerca riconoscimenti esteriori. Nel capitolo 34, si legge infatti: «Il saggio segue come norma il *Dao*, nascondendo la sua virtù e celando il suo nome, e non si considera di aver raggiunto la grandezza». E ancora più chiaramente nel capitolo 7:

Perciò il saggio si mette in secondo piano, ponendo gli altri prima di sé. E, di conseguenza, viene anteposto. Il mondo intero lo rispetta e lo considera come il primo leader. Si distacca da sé stesso. È parco con sé stesso e generoso con gli altri. E per questo sopravvive. La gente comune lo apprezza come un padre e gli spiriti illuminati lo proteggono come un bambino. Così il suo corpo si preserva. Non ha fini personali. La gente lo ama e gli spiriti illuminati lo proteggono.

Poiché la priorità sono gli altri esseri umani e non lui stesso, il saggio diventa il leader naturale senza bisogno di una carica politica. Come un padre, il saggio è il modello morale che ama i propri figli. In numerosi passaggi del commentario si sottolinea il fatto che il saggio

non cerchi fama e onori politici (capitoli 1, 3, 13, 24, 39, 41, 67, 72 e 77), poiché la sua leadership è di natura morale (capitoli 34, 35 e 45). Per esempio, nel capitolo 81 si afferma:

Il saggio prende a norma le azioni del Cielo. Realizza le sue trasformazioni e porta a compimento le sue imprese, ma non compete con l'impero per il successo o la fama. Per questo può perfezionare il proprio successo con saggezza.

Il saggio è colui che emula il Cielo e la Terra, e la virtù del *Dao*, senza esporsi direttamente in primo piano. Egli rimane nell'oscurità e non compete per nessuna carriera politica o posizione prestigiosa. La fama, gli onori e le ricchezze, infatti, non solo sono superflui, ma anche dannosi. Per questa ragione rifiuta qualsiasi carica e si concentra solo sull'accumulo e la conservazione della virtù.

L'originalità del commentario di *Heshanggong* risiede nella stretta connessione tra l'individuo e lo Stato, poiché identifica nella mancanza di armonia psicologica e fisica dell'individuo la causa principale dei problemi di governo. Mentre per Confucio il sovrano saggio è il modello di virtù morale che la popolazione deve seguire, nel *Laozi* la virtù e il saggio rimangono nascosti, quasi in un senso mistico. Tuttavia, *Heshanggong*, seguendo la tradizione *Huang-Lao*, propone un punto di equilibrio. Da un lato, il saggio evita la visibilità politica e le azioni evidenti, consapevole che queste influenzano sia lui stesso che gli altri. Dall'altro, insegna al sovrano l'arte del governo, un insegnamento che inizia dalla coltivazione del sé tramite tecnologie psicofisiche ben radicate nella tradizione daoista. La preservazione della vitalità, dell'equilibrio e dell'armonia del corpo e della mente non assume solo un significato individuale, ma acquisisce anche una valenza strategica, sia come responsabilità morale verso la società, sia come base per un'efficace strategia di governo.

Nel commentario, corpo e Stato sono presentati come entità interdipendenti, la cui sopravvivenza e prosperità sono strettamente correlate. Questo non deve essere interpretato come una semplice metafora,

in cui il corpo individuale rappresenta lo Stato, ma piuttosto come una connessione simbiotica reale, nella quale il sovrano riveste un ruolo paradigmatico. Il parallelismo appare in 25 degli 81 capitoli del commentario. Di questi, in 14 capitoli è esplicitamente esemplificato nella formula «governare/ordinare il corpo e lo Stato» (*zhishen zhiguo* 治身治國).²⁰

Si possono identificare diverse modalità in cui il parallelismo viene esplicitato. Per esempio, nel capitolo 3, la relazione tra corpo individuale e statale viene proposta in maniera diretta: «Perciò, il saggio governa in questo modo. Si dice che il saggio governa lo Stato nel modo in cui ordina il proprio corpo». In altri capitoli, invece, tale relazione è accomunata da tecniche di coltivazione equivalenti, come il capitolo 65 che afferma: «Chi conosce il metodo di ordinare il corpo e lo Stato, raggiunge la stessa Virtù del Cielo».

Il parallelismo viene proposto anche in maniera meno esplicita, indicata per esempio dalla struttura stessa del capitolo. Nel capitolo 10: «Se coloro che regolano il corpo apprezzano la loro energia vitale, allora il corpo sarà integro. Se coloro che governano lo stato apprezzano il popolo, allora lo stato sarà in pace». Come si può facilmente vedere, le due frasi che riguardano la coltivazione del corpo e dello Stato ripetono la stessa struttura discorsiva ponendosi in parallelo.

In molti di questi esempi, il sovrano, aspirante saggio, si pone come protagonista, sottolineando l'idea di un testo destinato a un lettore aristocratico. Questo lettore ha un duplice obiettivo: governare innanzitutto sé stesso per poi dedicarsi alla politica. Nel corso del commentario vengono illustrate diverse tecniche e metodi per raggiungere questo scopo. Tali pratiche spaziano dalle "psicotecnologie meditative" già radicate nella tradizione daoista, come la tecnica chiamata *shouyi* 守一, che significa letteralmente "preservare l'unità";²¹ a metodi

²⁰ Cfr. A. Chan, *Two Visions* cit., p. 133.

²¹ Il termine *shouyi* appare probabilmente per la prima volta in testi Huang-Lao come il *Chengfa* di Mawangdui e nello *Zhuangzi* capitolo 11. Nel primo assume significati cosmologici e politici, mentre nel secondo emerge in relazione alla coltivazione dell'energia vitale. Durante l'epoca Han, *shouyi* compare nel commento di Yan Zun al *Laozi*,

di respirazione e manipolazione dell'energia vitale volti a chiarificare la mente del praticante. Per offrire un esempio, si analizzi il capitolo 10:

Se coloro che regolano il corpo apprezzano la loro energia vitale, allora il corpo sarà integro. Se coloro che governano lo stato apprezzano il popolo, allora lo stato sarà in pace (...) La porta del Cielo si apre e si chiude. La porta del Cielo si riferisce al Palazzo di Porpora della Stella Polare. L'apertura e la chiusura si riferiscono alla fine e all'inizio dei cinque limiti. Nel regolare il corpo, la porta del Cielo si riferisce al passaggio nasale. Aprire si riferisce alla respirazione affannosa; chiudere, alla respirazione corretta.

Una respirazione corretta e naturale riflette un atteggiamento di calma e serenità, che l'individuo raggiunge sviluppando una concentrazione orientata verso il proprio interno. Il sovrano ideale è colui che governa e organizza lo Stato con la stessa lucidità e tranquillità mentale con cui gestisce sé stesso. Secondo il commentario, l'unico modo per conseguire questo equilibrio è intraprendere un processo di coltivazione costante delle energie psichiche, spirituali e fisiche che regolano il corpo. Solo attraverso la padronanza di sé stessi si può poi affrontare e gestire le questioni esterne. In questa prospettiva, il sovrano illuminato apprende inizialmente dal saggio le tecniche di coltivazione personale e le trasforma successivamente in strumenti per il governo politico.²²

nella forma di "preservare la vera unità" (*shou zhen yi* 守貞一); successivamente, anche nel *Heshanggong*. Come dimostra Livia Kohn nel suo studio dettagliato, nel suo sviluppo successivo, il termine indicherà una vasta gamma di pratiche sia nel daoismo che nel buddhismo. Si veda L. Kohn, *Guarding the One: Concentration Meditation in Taoism*, in L. Kohn e Yoshinobu Sakada, *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor, Center for Chinese Studies, 1989.

²² Un'esemplificazione diretta di questo modello si vede per esempio nella leggenda di Henshang Gong, da cui il commentario prende il nome. Per una traduzione all'inglese della leggenda si veda Chan, *The Formation of the Ho-shang Kung Legend* cit., pp. 101-103.

Il commentario di Wang Bi

A differenza del testo precedente, il *Laozi Daodejing zhu* 老子道德經注 di Wang Bi offre parametri storici molto più precisi per quanto riguarda la datazione, l'autore e il contesto culturale in cui è stato concepito. Wang Bi è una figura storica ben definita, pienamente inquadrata nella sua epoca, il periodo Wei, successivo al crollo della dinastia Han. Questo periodo è caratterizzato, da un lato, da un'instabilità politica e culturale, ma anche, dall'altro, dalla nascita di movimenti innovativi che si discostano dall'ortodossia confuciana precedente. Tra questi, il più originale e significativo è senza dubbio il *Xuanxue* 玄學, letteralmente lo "Studio del Mistero". Il *Xuanxue* si sviluppa intorno all'interesse filosofico di una nuova generazione di intellettuali, impegnati nella ricerca di un principio metafisico ultimo e coerente, da individuare nelle parole degli antichi saggi. L'indebolimento dell'ortodossia confuciana ha infatti permesso di superare i contrasti tra le scuole rivali e le tradizioni esegetiche del periodo Han. In questo nuovo contesto, i testi stessi, privi di riferimenti esterni, diventano le uniche fonti autorevoli per il lavoro esegetico.²³

In questo contesto, il *Laozi* viene liberato da quei legami settari che ne dirigevano le esegesi e diventa un testo universale e trasversale, non un patrimonio esclusivo di una tradizione, né di un insieme di movimenti raggruppati sotto l'etichetta del daoismo. L'approccio del filosofo, e di molti suoi contemporanei, è proprio quello di considerare il testo come il prodotto del personaggio storico Laozi, una figura illuminata la cui intenzione era chiarire il fondamento ultimo della realtà e i meccanismi nascosti che strutturano il cosmo. Attraverso il suo commentario, Wang Bi segue lo stesso obiettivo, come si evince dal suo studio preliminare al testo intitolato *Struttura degli indicatori del Laozi*:

²³ Per uno studio approfondito sul contesto culturale in cui si sistematizza il pensiero filosofico di Wang Bi, si veda R. Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*, Albany, State University of New York Press, 2000.

«Il libro di Laozi, impenetrabile e oscuro, si può riassumere in una frase. Esaltare la radice per calmare e nutrire i rami, questo è tutto».²⁴

L'obiettivo del classico, così come di tutte le opere più grandi, è mostrare il fondamento, la radice ultima delle cose. Una volta individuata e coltivata interiormente la coerenza ultima che regge la realtà, i rami, cioè le cose del mondo, saranno ordinate. Il problema è che la radice è oscura e impossibile da definire. Questa è la ragione per cui Laozi gioca con il linguaggio presentando strutture e modelli stilistici particolari. L'intenzione è superare il limite puramente descrittivo della lingua e cercare di illuminare il principio ultimo del testo.

Per quanto riguarda il commentario, Wang Bi adotta una strategia totalmente innovativa: vuole giustificare e interpretare l'opera senza dipendere da riferimenti o concetti esterni. Il *Laozi* fornisce già tutto ciò che dobbiamo sapere, è esaustivo di per sé. In questo modo, Wang Bi vuole ritornare direttamente al testo stesso cercando quella coerenza ultima capace di legare in un unico sistema il pensiero illuminato dell'autore.²⁵

Il saggio-filosofo nel Laozi di Wang Bi.

Come osservato nell'*Heshanggong*, anche nel commentario di Wang Bi il ruolo del saggio e la riflessione sulla sua posizione nella società occupano un posto centrale. Questo non deve sorprendere: già a partire dalle fasi finali della dinastia Han, il dibattito sulla saggezza — la sua essenza, le modalità per raggiungerla e le sue possibilità — assume

²⁴ Per uno studio sull'attribuzione e sul significato del trattato si veda R. Wagner, *Wang Bi: The structure of the Laozi's pointers (Laozi weizhi lilüe)*, in «T'oung Pao» 72 (1986), pp. 92-129.

²⁵ Sulla strategia esegetica impiegata da Wang Bi nel commentario del Laozi, si vedano gli studi di R. Wagner: R. Wagner, *The Craft* cit.; R. Wagner, *Language, Ontology, and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*, Albany, State University of New York Press, 2003; R. Wagner, *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*, Albany, State University of New York Press, 2003. L'edizione di Wagner del commentario di Wang Bi viene qui presa come riferimento per la mia traduzione.

una rilevanza cruciale tra gli intellettuali cinesi. La centralità del saggio negli ideali sociali, culturali e politici dell'epoca fa sì che le discussioni sull'ontologia della saggezza non siano semplici speculazioni o dogmi religiosi, ma costituiscano una delle principali tematiche dell'élite intellettuale. Molti ritenevano che la pace e l'armonia dell'impero dipendessero direttamente dalla presenza di un saggio illuminato. Di conseguenza, il legame tra saggezza e leadership politica divenne una questione fondamentale. La decadenza della società cinese, culminata nel crollo della grande dinastia Han, era attribuita in larga parte alla mancanza di visione e alla debolezza morale della classe dirigente, a partire dal sovrano stesso.

Questo contesto diede vita a una vivace serie di dibattiti che spaziavano dalle strategie politiche ed educative alle speculazioni filosofiche sulle caratteristiche ontologiche della saggezza. Tra le questioni affrontate figuravano la possibilità dell'avvento di un grande saggio paragonabile a Confucio o Laozi, le sue eventuali caratteristiche e se queste potessero essere coltivate oppure fossero innate o di natura soprannaturale.

Tra questi dibattiti, la diatriba sulla relazione tra emozioni e saggezza coinvolge direttamente Wang Bi e il suo commentario al *Laozi*.²⁶ La questione si svolge sostanzialmente su due piani: prima di tutto sul piano ontologico. È il saggio un essere umano come tutti gli altri, ovvero capace di provare emozioni? Il secondo piano è invece etico e politico, ovvero, come si dovrebbe comportare e quali scelte dovrebbe compiere chi percorre il cammino verso la saggezza?

Riguardo al primo punto, come osserva Tang Yongtong,²⁷ il dibattito del periodo si divide in due posizioni fondamentali e opposte: il

²⁶ Per delle analisi approfondite sulla relazione emozioni-saggezza nel contesto cinese di epoca han, si vedano gli studi di A. Chan, *Zhong Hui's Laozi Commentary and the Debate on Capacity and Nature in Third-Century China*, in «Early China» 28 (2003), pp. 101-159; e A. Chan, *Do sages have emotions?*, in Qingsong Shen e Kwong-loi Shun, *Confucian Ethics in Retrospect and Prospect*, Washington, D.C., The Council for Research in Values and Philosophy, 2008, pp. 113-136.

²⁷ Tang Yongtong, *Wei-Jin xuanxue lungao* 魏晉玄學論稿, Beijing, Sanlian shudian, 2009.

saggio è un essere superiore e quindi privo di emozioni; il saggio è un essere umano come tutti gli altri e quindi prova emozioni. Dato lo spazio limitato di questo scritto, non possiamo presentare le varie posizioni, ma ci limiteremo a mostrare quella di Wang Bi.²⁸ Per esempio, nella sua biografia redatta da He Shao 何劭, si afferma:

[Wang Bi] riteneva che fosse la chiarezza intuitiva dello spirito (*shenming* 神明) a rendere il saggio diverso dal normale. Tuttavia, ciò che lo rende simile alla gente comune è il provare anch'egli le cinque emozioni. Dato che il saggio è generosamente dotato di chiarezza intuitiva dello spirito, può incarnare l'armonia dell'energia vitale (*chonghe* 冲和) e la non specificità [del Dao]. (...) Poiché il saggio, come le altre persone, prova le cinque emozioni, non può fare a meno di rispondere agli eventi con tristezza o piacere. Tuttavia, le emozioni del saggio sono tali da permettergli di rispondere agli eventi senza attaccarsi ad essi.²⁹

Wang Bi sottolinea che il saggio condivide la stessa sfera emotiva dell'uomo comune e non possiede una natura diversa dagli altri esseri umani. Ciò che lo distingue è la qualità della sua straordinaria intelligenza, che gli permette di vivere le emozioni come risposte agli eventi, senza esserne sopraffatto. Il saggio è tale perché riesce a stabilire una relazione profonda e diretta con il mondo e con il suo fondamento. Per questo sembra rimanere immune agli effetti degli eventi o delle circostanze esteriori e superficiali. Diversamente dagli altri esseri umani, il saggio non si sofferma sui "rami", ma attinge pienamente alle capacità della sua natura intrinseca, senza limitarsi alle funzioni esteriori legate alle contingenze. In questo senso, non solo le emozioni non devono essere eliminate, ma devono essere coltivate, poiché costituiscono il mezzo attraverso il quale entrare in contatto con il *Dao*.

²⁸ Per un approfondimento di tale questione, si vedano gli studi di A. Chan, *Do sages have emotions?* Cit.; Yu Dunkang, *Xuanxue shi* 魏晉玄學史, Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2004; A. Chan, *Two Visions* cit.

²⁹ In R. Lynn, *Wang Bi and Xuanxue*, in Liu Xiaogan, *Dao Companion to Daoist Philosophy*, New York, Springer, 2015, p. 843.

Nel *Laozi Daodejing zhu*, Wang Bi descrive un saggio-filosofo capace di gestire con maestria le proprie emozioni e i propri desideri, riconoscendo e accogliendo l'unità ultima e semplice del *Dao* dietro la molteplicità. Nel suo commento al *Laozi* 32 si legge: «Abbraccia la semplicità e agisci senza interferire. Non lasciare che la tua vera [natura] venga corrotta dall'attaccamento alle cose, e non danneggiare [i tuoi] spiriti a causa dei desideri».

I desideri per le cose mondane oscurano l'individuo, allontanandolo dalla natura spontanea del *Dao*, poiché lo vincolano alle sue manifestazioni esteriori. Il saggio, invece, abbraccia la semplicità della "non specificità" (*wu* 無, vacuità). Questo abbracciare la semplicità implica chiarificare la mente, superare gli impulsi dei desideri e armonizzare le emozioni individuali. In questo contesto, "superare" non significa eliminare in senso ontologico o estinguere, ma piuttosto armonizzare e ritornare a uno stato di profonda quiete. Solo così è possibile sviluppare quella "chiarezza intuitiva dello spirito" (*shenming* 神明), che consente di leggere e comprendere i misteri profondi (*xuan* 玄) del *Dao*. Nel commento al capitolo 16, Wang Bi afferma:

Estendere il vuoto fino al limite e preservare la tranquillità e la sincerità. Ciò che si definisce 'estendere il vuoto' è il fine ultimo delle cose. Preservare la tranquillità è la vera rettitudine delle cose. (...) Tutto emerge dal vuoto, i movimenti emergono dalla tranquillità. Pertanto, anche quando le diecimila cose agiscono tutte contemporaneamente, alla fine ritornano al vuoto e alla tranquillità; questo è il vero fine ultimo delle cose. (...) Ritornare alla radice è [raggiungere] la tranquillità, per questo [il testo] dice 'tranquillità'.

La saggezza si fonda sulla coltivazione interiore, ovvero sullo sviluppo della capacità di agire nel mondo senza essere legati o turbati dalle cose emergenti e contingenti; solo in questo modo è possibile tornare alla radice, al fondamento costante e non specifico (*wu* 無). Nella visione di Wang Bi, ritornare e incarnare la non-specificità equivale a emulare la spontaneità del *Dao* che, libero da ogni particolarità e obiet-

tivo predefinito, agisce naturalmente. In Wang Bi il concetto di *ziran* 自然, la spontaneità, diventa quindi sinonimo di *wuwei* 無為, quella “non azione” che non è un atteggiamento passivo, bensì un’azione impersonale. Come afferma Chan,³⁰ il *wuwei* di Wang Bi deve essere inteso più come una forma di essere che di agire; questa forma comprende un aspetto negativo, ossia svuotare il “sé”, e uno positivo, agire con tranquillità e naturalezza. Questi due aspetti si possono intendere come due fasi del cammino verso la saggezza: la prima consiste nella coltivazione interiore, che mira a liberare il sé personale da desideri e attaccamenti. Ciò non implica eliminarli alla maniera buddhista, bensì fonderli in uno stato di equilibrio armonico costante. La vera saggezza, così come la conoscenza, non è orientata verso un obiettivo personale definito, ma consiste nel seguire la spontaneità della natura senza imporre il proprio io. Il saggio sa quando e come agire senza disturbare o distruggere l’ordine naturale inerente alle cose. Commentando il *Laozi* 3, Wang Bi afferma:

Per questo il saggio governa svuotando le menti e riempiendo i ventri. La mente contiene la conoscenza, e il ventre il cibo. Svuota ciò che possiede conoscenza e riempi ciò che non la possiede. Indebolisci la volontà e rafforza le ossa. Le ossa non hanno volontà e perciò sono forti. La volontà crea problemi e, quindi, caos. Egli (il saggio) fa sì che la gente rimanga senza conoscenza e senza desideri, preservando la loro vera [natura]. Così chi ha conoscenza non osa agire. Quelli che hanno conoscenza si riferiscono a coloro che sanno come agire. Agire senza intenzione (*wuwei*) fa sì che nulla rimanga disordinato.

Wang Bi considera la volontà e la conoscenza come segnali della presenza di un’individualità marcata, la quale oscura la propria vera natura. Per questo, il saggio è colui che protegge le persone dagli aspetti emotivi e dalle pulsioni egoiste dettate dall’individualità, e in questo modo salvaguarda, al contempo, il mondo stesso.

³⁰ A. Chan, *Two Visions* cit., pp. 71-77.

La seconda fase verso la saggezza è segnata da un movimento propositivo e positivo del saggio, il quale riconosce i meccanismi nascosti (*li* 理) che governano le mutazioni naturali e sociali, agendo di conseguenza. In questo contesto emerge chiaramente il ruolo del saggio nel commentario e nel sistema filosofico di Wang Bi. La dottrina del saggio, infatti, non può essere compresa appieno senza considerare il ruolo sociale che questa figura deve svolgere.

In accordo con la tradizione confuciana, il saggio delineato da Wang Bi rappresenta la chiave per la restaurazione della pace e dell'armonia nell'impero. Il saggio è, e deve essere, un sovrano: colui che, al vertice, si assume la responsabilità politica e sociale di guidare lo Stato verso l'ordine e la stabilità. Di conseguenza, teorie come quelle sulla spontaneità e sul *wuwei* (non-azione) devono essere interpretate nel contesto di questioni etiche e politiche, anche se hanno origine nell'individuo e nella sua interiorità. Partendo dall'autocoltivazione psicoemotiva e spirituale, Wang Bi sostiene che la saggezza non è un obiettivo irraggiungibile né una prerogativa di un essere divino, ma una possibilità concreta per l'essere umano. Essa è una meta a cui, secondo Wang Bi, dovrebbero aspirare soprattutto intellettuali e governanti. Il saggio, infatti, si distingue per la capacità di depersonalizzare le proprie azioni, incarnando la modalità spontanea del *Dao*. In questo modo, la saggezza assume una dimensione pragmatica che si realizza pienamente nell'arte del buon governo.

Wang Bi interpreta il *Laozi* principalmente come un testo di filosofia politica: un manuale che propone un modello ideale di sovranità, fondato sul riconoscimento e sull'azione in accordo con la struttura che governa il mondo naturale e sociale. Egli individua una gerarchia alla base del cosmo, retta da un principio ultimo e unico (*Dao*), descritto come vuoto. Questo vuoto, lungi dall'essere una negazione, è privo di specificità apparenti, ma proprio per questo capace di contenere ogni possibilità. Commentando il capitolo 25, definisce questa struttura e il ruolo del sovrano in essa:

Il Dao è grande, il Cielo è grande, la Terra è grande e il re è grande. La natura del Cielo e della Terra è tale che l'essere umano è il più prezioso, e il re è il suo signore. Sebbene egli (il re) non si posizioni come grande [per natura], anche lui lo è, al pari degli altri tre. (...) I quattro Grandi sono Il Dao, il Cielo, la Terra e il re.

Dao, Cielo, Terra e re rappresentano, dunque, le macro-categorie di ciascuno dei quattro regni presenti nel cosmo: quello della non-specificità a cui tutto si riferisce, cioè il *Dao*; quello del cosmo, in cui il Cielo è il riferimento; quello della natura, dove la Terra rappresenta l'elemento più grande; e quello umano, in cui il re è il suo rappresentante. Ognuna di queste "unità" rappresenta e governa il regno corrispondente, nel senso che la molteplicità delle cose all'interno della categoria si riferisce necessariamente al proprio Uno per acquisire senso e direzione. Tuttavia, ciascuno di questi quattro grandi deve a sua volta riferirsi al più grande, il *Dao*, da cui dipende l'ordine a livello globale.

La fragilità del regno umano, un sistema costantemente in pericolo, è data dal fatto che è l'unico che non segue la forma spontanea della natura. Il problema degli esseri umani, in particolare di coloro che occupano posizioni di potere (re e nobili), è che si concentrano e danno valore alla forma piuttosto che al fondamento. Soffermarsi sulla forma esteriore significa inseguire fama e riconoscimento perdendo di vista il fondamento della realtà: il *Dao* (unità non-specifica).

Questa fragilità intrinseca viene più volte sottolineata da Wang Bi nel corso del suo commentario. Per offrire un esempio, nel capitolo 72 del *Laozi*, si descrive il collasso dell'ordine sociale che ne consegue:

Quando il popolo non sarà più intimorito dall'autorità di chi detiene il potere, allora giungerà la Grande Autorità. (...) Se il sovrano abbandona purezza e tranquillità, agisce secondo i propri desideri, tralascia l'umiltà e rinuncia a porsi in secondo piano per esercitare autorità e potere, l'ordine sarà perturbato e il popolo si ribellerà. Quando la sua autorità non sarà più in grado di controllare il popolo, e il popolo non sopporterà più la sua autorità, l'ordine tra superiori e inferiori crollerà. Allora giungeranno le punizioni del Cielo.

Il sovrano, in quanto grande, ha la responsabilità di governare seguendo e armonizzandosi con il fondamento ultimo delle cose: il *Dao*. Per fare questo, non deve imporre il proprio Io sul mondo e sul suo regno, ma deve agire senza interferire (*wuwei*) con il processo spontaneo e naturale del mondo e dei suoi cambiamenti costanti. Il saggio-sovrano descritto da Wang Bi rimane quindi nascosto, nel senso che le sue azioni politiche non sono visibili, ma ciò non significa che non esistano. Il popolo sa che il sovrano è presente, ma, restando fuori dalla vita pubblica, non offre occasioni di valutazione e confronto. Così come il *Dao* non può essere designato, poiché privo di forma e di nome definiti, allo stesso modo il sovrano evita i riconoscimenti e le politiche interventiste, emulando nella società l'azione del *Dao* nel cosmo. Si legga il capitolo 47:

Pertanto, il saggio conosce senza andare, nomina senza vedere. Raggiunge il limite (massimo) delle cose. Sebbene non si muova, attraverso la riflessione acquisisce conoscenza. Riconosce l'antenato delle cose, e perciò, anche senza guardare, è in grado di ottenere e nominare il principio del giusto e dell'errato. Realizza senza agire. Chiarisce la natura delle cose semplicemente seguendole. Perciò, anche senza agire, rende possibili i suoi risultati.

Il saggio è colui che supera desideri e sentimenti, completando quel processo di depersonalizzazione essenziale per la pace e la tranquillità della mente. In politica, ciò si traduce nel fatto che il sovrano, grazie a questa qualità, non ha bisogno di mostrare la propria autorità e forza, né di stabilire valori e regole evidenti per il popolo. Wang Bi definisce questo processo «onorare la radice calmando i rami».³¹ Nel capitolo 57 si legge:

³¹ Radici e rami rappresentano rispettivamente l'origine/fondamento e le molteplicità della realtà. Questa similitudine ricorre spesso nella storia della filosofia cinese. Sul significato di tale espressione in Wang Bi, si veda R. Wagner, *The structure* cit.

Governare lo Stato seguendo il Dao significa onorare la radice calmando i rami. Governare lo Stato con rettitudine significa stabilire punizioni per affrontare i rami. Se non si stabilisce la radice, i rami sono superficiali e il popolo non avrà nulla a cui aggrapparsi. Perciò diventerà necessario l'uso della forza militare. (...) Perciò il saggio afferma: 'Agisco senza intenzioni, e il popolo si trasforma da sé; resto in quiete, e il popolo diventa retto da sé; non ho progetti intenzionali, e il popolo prospera da sé; non ho desideri, e il popolo raggiunge la semplicità da sé.' Ciò, che chi sta in alto desidera, il popolo lo segue rapidamente. Se ciò che Io desidero è non avere desideri, allora il popolo sarà senza desideri e spontaneamente semplice. Questi quattro principi sono l'essenza di onorare la radice calmando i rami.

Onorare la radice significa assumere la non-specificità come modello interiore e, verso l'esterno, seguire la spontaneità. Questo processo di apprendimento segue uno sviluppo interno-esterno (*neiwai* 内外) comprensivo e comune alla tradizione cinese, che parte dalla coltivazione del proprio corpo e mente, passando alle relazioni familiari a quelle politiche e agli elementi naturali.³² La coltivazione della saggezza, quindi, non può essere un fatto esclusivamente individuale; al contrario, è una questione sociale e universale. L'obiettivo del saggio è sempre orientato verso la pace e l'armonia globale, mai verso il benessere di pochi. Per questo motivo, è indispensabile che egli occupi il livello più alto della società, perché solo così può influenzare positivamente l'intero impero. Questa è la vera differenza tra il sovrano comune e il sovrano saggio. Mentre il sovrano comune impone il proprio ego attraverso politiche autoritarie evidenti e attive, lavorando sul piano delle forme e dei nomi, il sovrano saggio, al contrario, esercita passivamente tutto il potere derivante dalla sua posizione.³³ Pur avendo il potere di soddisfare pienamente il proprio ego e di esprimere la propria autorità, il sovrano saggio non si mostra al popolo e non

³² Questo modello interno-esterno si ritrova in vari classici del pensiero cinese, sia nell'ambito confuciano (il *Daxue* 大學), che in quello daoista (*Laozi*).

³³ R. Wagner, *A Chinese Reading* cit., p. 193.

ostenta il suo potere, offrendo l'esempio supremo di superamento del sé. Nel capitolo 60 del *Laozi*:

Se il *Dao* è in armonia, allora i saggi non nuoceranno al popolo. Se i saggi non nuociono al popolo, allora nessuno saprà che il saggio è un saggio. Non solo non si riconosceranno gli spiriti come spiriti, ma nemmeno i saggi come saggi. Dipendere dal potere e dalle regole per guidare le cose è segno del declino del governo. Ma il fatto che gli spiriti e i saggi non vengano riconosciuti è il compimento del *Dao*.

Wang Bi realizza una sintesi tra la tradizione confuciana, che attribuisce al saggio un ruolo centrale nel governo e una diretta influenza sul mondo, e l'idea presente nel *Laozi*, in cui il saggio non si manifesta come una figura evidente e proattiva nella società. Tuttavia, a differenza del *Laozi* e dei commentari di matrice daoista, in Wang Bi la coltivazione del saggio si concentra prevalentemente sugli aspetti emotivi e morali, senza dare particolare rilievo al corpo e all'energia vitale, come invece avviene nell'*Heshanggong*. Per Wang Bi, il saggio si forma e si coltiva nel contesto del mondo sociale, attraverso le relazioni con la famiglia e la società. Non si distacca mai da queste dimensioni durante il suo processo di apprendimento; al contrario, è proprio grazie al rapporto con il mondo umano che il saggio sviluppa e esercita il proprio ruolo di *Grande Uno*.

Conclusione: il ruolo del saggio nei due commentari

In questo studio si è visto ampiamente come il discorso sulla saggezza rappresenti una delle questioni fondamentali che emerge nel *Laozi* e nei suoi commentari. Nonostante l'opera sia stata spesso interpretata nel corso della sua storia esegetica in chiave metafisica, mistica e spirituale, è tuttavia innegabile la presenza di una forte componente etica e politica. Su questo piano si staglia la figura dell'essere umano nella sua forma idealizzata: il saggio.

In entrambi i commentari sopra analizzati il saggio occupa un ruolo fondamentale nella società in quanto è colui capace di riordinare e recuperare quella coerenza ultima alla base del cosmo, fondamentale per raggiungere la pace e l'armonia dell'impero. Nonostante i due commentari concordino su alcuni aspetti generali, divergono chiaramente nell'interpretazione e nell'enfasi sulle modalità per raggiungere la saggezza e sul ruolo che essa riveste a livello sociale. Parlare di enfasi interpretativa significa inevitabilmente considerare anche il contesto culturale in cui l'opera si sviluppa e il lettore modello a cui essa è destinata.

Nell'*Heshanggong*, il saggio emerge come il massimo punto di riferimento: un campione di coltivazione fisica e mentale che si preoccupa degli esseri, li guida nella preservazione della vita e propone un'idea di governo basata su queste pratiche. Il saggio, nel testo, svolge un ruolo decisivo nel mondo, non tanto come *leader* esplicito, ma piuttosto come maestro di pratiche psicofisiche orientate alla coltivazione del corpo, della mente e della longevità. Tuttavia, tali pratiche non devono essere intese esclusivamente a livello individuale, ma vanno inserite in un contesto più ampio, legato alle questioni politiche. L'*Heshanggong* traccia un parallelismo tra il corpo individuale e lo Stato, rappresentati rispettivamente dal saggio e dal governante. Il messaggio implicito è chiaro: solo se il governante apprende dal saggio l'arte di prendersi cura di sé, sarà in grado di governare con ordine e mantenere la pace nel regno. Il testo si configura quindi come un manuale rivolto ai governanti, che integra tecniche di coltivazione personale con strategie politiche volte a garantire un governo ideale.

Nell'interpretazione di Wang Bi, il filosofo si confronta con i suoi contemporanei sul tema della natura ontologica del saggio. Questo dibattito non può essere considerato una semplice speculazione teorica; al contrario, Wang Bi lo carica di implicazioni pratiche e politiche concrete. La sua visione punta a liberare il saggio da caratteristiche semi-divine e inaccessibili, che porterebbero a una prospettiva attendista e passiva. Wang Bi concorda sul fatto che il saggio rappresenti il fattore

principale per raggiungere uno stato di pace e armonia. Di conseguenza, rendere accessibile questo stato di saggezza diventa un obiettivo cruciale.

Il saggio è colui che comprende il modello della realtà, fondato sulla convergenza del molteplice verso l'Unità ultima. In questo senso, egli incarna l'idea dell'unità, che a livello sociale si riflette nella figura del sovrano, il modello di riferimento per il popolo. Tuttavia, questo modello, analogamente al *Dao*, è essenzialmente negativo, non nel senso etico, ma in quello epistemologico: si basa su un fondamento privo di specificità definita. Il saggio non è un campione di coltivazione fisica o specifica, ma lo è sul piano intellettuale. Egli sviluppa la propria capacità intuitiva svuotando il suo ego da sentimenti e desideri disordinati, poiché solo attraverso questa purificazione può accedere alla profondità della non-specificità, il *Dao*.