



AMSA

Associazione Medica  
per lo Studio  
dell'Agopuntura

# La Mandorla

fogli elettronici di  
medicina tradizionale  
e non convenzionale

Anno XXII - Numero 82 - Marzo 2018



# La Mandorla

## **Direttore Scientifico**

Dott. Carlo Di Stanislao

## **Direttore Editoriale**

Dott. Rosa Brotzu

## **Comitato di Redazione**

Dott. Maurizio Corradin

Dott. Fabrizia De Gasparre

Dott. Giuliana Franceschini

Dott. Mauro Ramundi

Dott. Valeria Sansone

Dott. Emilio Simongini

## **© 2018 AMSA**

Associazione Medica per lo Studio dell'Agopuntura.  
Tutti i diritti riservati.

Gli articoli pubblicati su "La Mandorla" esprimono le opinioni dei rispettivi autori ai quali va attribuita in via esclusiva la responsabilità del loro contenuto.

## Referees

Dott. Andrea Finestrali  
Dott. Franco Mastrodonato  
Dott. Gabriele Saudelli  
Dott. Gabriella Favale  
Dott. Gianni Giannangeli  
Dott. Gilles Andres  
Dott. Giorgio Cavenago  
Dott. Giorgio Sivieri  
Dott. Giorgio Spacca  
Dott. Italo Sabelli  
Dott. Jean Marc Kespi  
Dott. Leonardo Paoluzzi  
Dott. Lodovico Vaggi  
Dott. Luca Frangipane  
Dott. Massimo Selmi  
Dott. Maurizio Ortu  
Dott. Ottavio Iommelli  
Dott. Stefano Marcelli  
Dott. Umberto Mosca  
Dott. Yves Requena  
Dott.ssa Clementina Caruso  
Dott.ssa Giulia Boschi  
Prof. Yi Sumei

Prof. Corrado Sciarretta  
Prof. Francesco Deodato  
Prof. Giovanni Bologna  
Prof. Hu Lie  
Prof. Jeffrey C. Yuen  
Prof. Li Guo Quing  
Prof. Li Lin  
Prof. Luciano Onori  
Prof. Mauro Bologna  
Prof. Roberto Giorgetti  
Prof. Shi Gou Bi  
Prof. Teodoro Brescia  
Prof. Wu Tian Chen  
Prof. Xiao Nai Yuan  
Prof. Xiao Naiyuan  
Prof. Yuan Shiun Chang  
Prof. Zao Zhang  
Prof. Zheng Taowang  
Prof.ssa Santa Casciani  
Sig. Fabrizio Bornanomi  
Sig. Ivani Ghiraldi

# Indice

|   |    |
|---|----|
| Editoriale  | 5  |
| La Compassione nella pratica clinica                            | 8  |
| Zong Qi e differenziazione                                      | 16 |
| Xin Zhu: il simulacro della mente divina                        | 22 |
| Proposte di utilizzo di alcuni oleoliti nella pratica del tuina | 36 |

# **Editoriale**

**di Valeria Sansone**



Ed eccoci al primo numero dell'anno 2018, anno del cane di terra!

Il "Cane di Terra" o "cane di pietra" è formato da un elemento inferiore, detto **ramo terrestre** (il Cane, terra), e un elemento superiore, detto **stelo celeste** (terra). Perciò, quest'anno abbiamo **terra su terra**. Questa conformazione indica stabilità ed armonia.



**La madre**



**La montagna**

La Terra yang è forte, stabile, diretta, fedele, paziente, pratica e di sostegno, ma può essere anche rigida, conservatrice, inflessibile e ottusa.

Caratteristiche del Cane sono fedeltà, umiltà e modestia, per cui saranno in auge i temi della fiducia, della fedeltà ai valori e al gruppo e potrebbe essere favorita la ricerca di unità e collaborazione; In generale un atteggiamento protettivo nei confronti di quello che riconosciamo come il nostro "branco", a livello sociale e culturale.

Tuttavia, il Cane di Terra detiene anche la caratteristica di una grande determinazione ed è rappresentato anche con l'immagine di una grande, brulla e possente montagna che potrebbe rappresentare un vulcano silente da anni, ma in potenzialità attivo e che potrebbe, con un'esplosione portare, in un anno di sostanziale stabilità, a cambiamenti improvvisi, da un equilibrio ad un altro equilibrio.

E cavalcando il forte spirito di gruppo che anima il nuovo anno del Cane-terra abbiamo scelto gli articoli di questo numero de 'La Mandorla'.

Quindi partendo da riflessioni profonde sul concetto di *compassione* nella pratica clinica (che sorgono dai valori personali radicati nell'anima del dott. Ramundi che con noi ha deciso di condividere le sue idee e considerazioni) ci troveremo ad assistere prima ad un *escursus* linguistico sul significato della parola che presto si tramuterà in uno sviluppo del concetto stesso di compassione che supera quello di empatia e diventa un sentimento necessario per comprendere appieno la sofferenza e mettere in pratica il migliore approccio per il paziente.

Ci addentreremo poi in un viaggio sui significati e le implicazioni della *Zong Qi* nella fisiopatologia dell'uomo abilmente analizzati e argomentati dalle autrici Ivana Ghiraldi e Francesca Nuzzi che ci mostreranno questa peculiare forma di Qi nella sua investitura di tramite e collegamento tra Cielo Anteriore e Cielo Posteriore, Acqua e Fuoco, Passato e Futuro.

A seguire saremo edotti dalla Dott.ssa G. Boschi sulle funzioni ed i significati di "Xin-Cuore" e dei concetti ad esso correlati quali erano intesi ai tempi in cui furono per la prima volta tradotti in ideogrammi e quali si intendevano nelle prime edizioni del capitolo 8 del Su Wen.

Finiremo infine con un articolo di taglio pratico sull'utilizzo degli oleoliti per potenziare l'intenzione e l'azione terapeutica di un trattamento di Tuina secondo una originale interpretazione dell'autore Alfredo Capozucca.

Non mi resta dunque, sperando di avere stuzzicato abbastanza la vostra curiosità, che augurarvi una buona lettura e un Buon anno del Cane!



# La compassione nella pratica clinica

di Mauro Ramundi\*

## Abstract

Quanto segue vuole essere una riflessione relativa ad un termine ormai desueto nel linguaggio quotidiano, il termine compassione, che in realtà rappresenta un denominatore comune che l'autore individua come ponte tra oriente ed occidente che unisce più di quanto si possa immaginare, in un momento storico in cui il conflitto sembra prevalere, e le varie religioni e filosofie enfatizzano ciò che divide, come navi alla deriva che vedono la terraferma dell'armonia come un miraggio irraggiungibile. In ultimo ci si sofferma su un approccio terapeutico alla sofferenza basato su alcuni punti derivati dalla cultura alchemica taoista.

**Parole chiave:** compassione, taoismo, misericordia.

## Abstract

The following is a reflection on an obsolete term in everyday language , "compassion" , which is a common denominator that the author identifies as a bridge between East and West, combining more than you can imagine , in this time when the conflict seems to prevail , and the religions and philosophies emphasize what divides, like ships adrift who see the land of harmony as a mirage .At last we focus on a therapeutic approach to suffering, based on acupunctural points from alchemical Taoist culture.

**Keywords:** compassion, Daoism, benevolence.

---

\* Cardioanestesista presso l'Ospedale San Camillo di Roma. Docente di Agopuntura presso la Scuola Xin Shu di Roma.  
Per considerazioni, commenti o precisazioni: mauro.ramundi@alice.it.



Compassione rappresenta un termine ormai desueto nel linguaggio attuale; termine che non siamo più abituati a sentire ed a utilizzare in un mondo in cui le parole chiave che imperversano sono altre, sono competizione, sviluppo, crescita, denaro, potere.

Eppure è un valore trasversale, attorno al quale si strutturano molte culture, religioni e filosofie dell'umanità intera.

Non è facile parlarne, più che un tema su cui argomentare, penso sia un moto dell'animo, presente già in età infantile. È quella sensazione di sgomento che si prova la prima volta che si vede un mendicante tenderci la mano. Tale moto nel corso della vita può essere coltivato o frequentemente rimosso. Quindi Compassione è provare un dolore, un male fisico che si percepisce nitidamente in una determinata area corporea, più frequentemente nella regione epigastrica o più profondamente nelle viscere.

Da un punto di vista etimologico Cum Patior significa soffrire con, patire assieme, oppure possiamo riferirci alla derivazione greca συμπαθία (sym-patheia), "simpatia", con il significato di provare emozioni verso qualcuno. La Compassione potremmo definirla come quel sentimento attraverso cui una persona percepisce la sofferenza dell'altro ma associata al desiderio di alleviarne la pena. In questa ottica costituisce un moto attivo dell'animo diversamente da quanto affermato da Nietzsche dove pietismo e compassione vengono considerati delle fragilità dell'essere umano. Il filosofo accusa la religione cristiana di costituire uno pseudo-umanesimo, colpevole di "agire pietosamente verso tutti i malriusciti e i deboli",<sup>1</sup> opponendosi alla vera filantropia e all'aggressività naturale della lotta per l'esistenza: "I deboli e i malriusciti devono perire, questo è il principio del nostro amore per gli uomini" (cfr. 2).

Schopenhauer, al contrario, forse influenzato dagli insegnamenti ascetici dei Vedanta, delle Upanishad e dal suo interesse per il Buddismo, evidenziò nella filosofia occidentale del XIX secolo una morale della compassione come unico vero modo, anche se difficile per lo stesso filosofo, di raggiungere la liberazione definitiva, in questa vita o nelle successive:

*"Perciò è necessario che io partecipi del suo dolore come tale, che io senta il suo dolore come di solito sento il mio, e che perciò io voglia direttamente il suo bene come di solito voglio il mio. Ma ciò esige che io mi identifichi in qualche modo con lui, cioè che ogni differenza tra me e un altro, sulla quale si fonda il mio egoismo, sia, almeno in un certo grado, soppressa..."* (cfr. 3).

Nell'approccio psicologico moderno Compassione e pietà sono assai differenti. Mentre la compassione riflette l'anelito del cuore a immedesimarsi e soffrire con l'altro, la pietà è una serie controllata di pensieri intesi ad assicurarci il distacco da chi soffre. La compassione è la risposta spontanea dell'amore; la pietà l'involontario riflesso della paura (cfr. 4).

Possiamo provare compassione solo fino a quando crediamo che la persona sofferente condivide con noi vulnerabilità e possibilità (cfr. 5).

L'altro termine su cui soffermarci è Misericordia: da misereo, miseris, miserui, miserere cioè "aver compassione"; e Cor – Cordis, cioè cuore ma anche animo e anche bocca dello stomaco. Tutto ciò rimanda ad una sofferenza "viscerale" che si manifesta come dicevamo all'inizio attraverso il corpo, attraverso una fisicità che media nel processo conoscitivo delle nostre emozioni. Qui si evidenzia l'importante analogia con il termine *rahamim*, utilizzato nell'ebraico Biblico per misericordia o compassione. Letteralmente, significa le viscere, è una forma plurale di *réhèm*, il seno materno. La misericordia o la compassione, è paragonata quindi all'amore di una madre per il bambino che porta in grembo. Anche qui l'utero è il simbolo di viscere, attraverso il quale elaboriamo o sperimentiamo questo sentimento che dovrebbe avvilupparci così come l'utero contiene, protegge, nutre il frutto di un amore.

Ma non solo, sia in alcuni passi dell'Antico Testamento che del Corano, è lo stesso nome di Dio ad essere contemplato ed esaurito nel termine "compassionevole". Rahamim rimanda infatti anche ad uno dei

novantanove nomi di Allah, "Al Rahim", "il misericordioso": Bi-smi 'llāhi al-Rahmāni al-Rahīmi, "nel nome di Dio, il Clemente il Misericordioso" recita la formula araba con cui si aprono tutte le Sure del Corano (eccetto la IX). Mentre nell'Antico testamento e precisamente in Esodo 34 6-7 Dio è definito misericordioso (*rahûm*) e compassionevole "Adonai Adonai El Rachum". Il termine deriva dal verbo *raham* che nella forma intensiva indica essere commossi fino alla tenerezza, avere un amore intenso e partecipato visceralmente, provare misericordia per qualcuno. Il grembo della donna, infatti, come visto in precedenza si dice *rehem*.

Nei Vangeli di fronte a diverse situazioni di sofferenza umana, fisica o morale, Gesù si lascia coinvolgere. La sua è una Compassione per i malati, per le prostitute, per peccatori pentiti, per gente comune che nessuno ascoltava, in una parola potremmo definirla una compassione per gli "ultimi", per coloro che nessuno ascoltava, per coloro che nessuno considerava. Ed è proprio nel Nuovo Testamento che il Dio Incarnato manifesta, alla stessa stregua di un essere umano la sua pena, anche attraverso manifestazioni fisiche; pensiamo alle lacrime e alla prostrazione dello stesso alla notizia della morte dell'amico Lazzaro e davanti a Marta e Maria piangenti per la morte del fratello (cfr. 6).

Ma anche qui non ci si limita ad una contemplazione passiva della sofferenza altrui, ma si dettano delle soluzioni improntate ad una visione per così dire "globalizzata" del Bene: "[...] Perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi [...]. In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me" (cfr. 7).

E quale esempio letterario di compassione che si esprime attraverso il corpo, attraverso un male fisico, è più commovente e proprio dello svenimento che subisce Dante nel V canto dell'Inferno, a seguito del dialogo con Paolo e Francesca?

Condannati nel II girone, quello dei lussuriosi ad un eterno vagare in balia della tormenta, per la sola ragione di essersi amati al di fuori delle convenzioni del tempo:

*Mentre che l'uno spirto questo disse,  
l'altro piangea; sì che di pietade  
io venni men così com'io morisse.  
E caddi come corpo morto cade.*

È questo "caddi", che diviene improvvisamente onomatopeico anche se onomatopeico non è; foriero della percezione di un tonfo che porta con sé la sofferenza di Dante per le due vite condannate ad eterno patimento, in questo preciso istante la sofferenza del sommo Poeta diviene la medesima di Paolo e Francesca.

Nel Buddismo, la compassione è desiderare il bene nei confronti di ogni essere senziente, anche per creature non dotate di ragione. Essa viene definita dal termine sanscrito *karuṇā*, e costituisce l'apice della vita interiore. **Mettā** è una parola che significa gentilezza, amore incondizionato. Il **mettā bhāvanā** (coltivazione del mettā) è una forma comune di meditazione, dedicata alla coltivazione della compassione, prima verso se stessi e le persone care, fino ad includere ad un certo livello del processo di coltivazione personale, la compassione per i propri nemici. È comunemente sentito che coloro vivono attorno ad una persona che ha sviluppato il mettā si sentono a loro agio e più felici. Così l'emanazione del mettā contribuisce a mutare quella piccola fetta di mondo, rendendolo più gioioso e pacifico.

Nella cultura classica cinese il termine compassione si legge Zi.



La parte inferiore rappresenta un cuore umano Xin. Quella intermedia dei fili di seta che lo tengono legato Si. La parte superiore rappresenta la forma non classica per vegetazione o erba Cà ed indica separazione, scioglimento. In questa ottica la compassione diviene quella virtù che permette al Cuore la sua massima espansione una volta sciolti i lacci che lo tengono imbrigliato.

Nella cultura confuciana la **Medicina è l'arte della compassione**. Il Medico curava i pazienti non pretendendo nulla in cambio, ma in compenso veniva mantenuto dalla stessa comunità che serviva conservandola in salute; nei loro ambulatori compariva la scritta **REN XIN REN ZHU**: la compassione del Cuore, l'arte della compassione (cfr. 8).

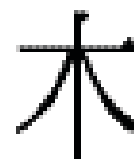
Il termine primariamente utilizzato era **Benevolenza**. La Benevolenza rappresenta la prima delle cinque virtù confuciane ed è legata al legno. La seconda la rettitudine Yi, è legata al fuoco, rappresenta l'impegno nei confronti delle proprie asserzioni che evolve in Lealtà Zhong, la terza virtù correlata alla terra. La quarta il Rispetto Hou, in cinese viene riferito più propriamente alla pietà filiale, ed è una virtù correlata al metallo. Per ultimo abbiamo la Fede Xin, l'impegno assunto si correla con la fiducia di saperlo portare a termine, ed è collegato all'acqua.

Tornando al carattere **Ren** di Benevolenza o Compassione che dir si voglia, cerchiamo di comprenderne il significato. *Rén* è formato dal radicale "uomo", nella parte sinistra, e dal segno "due" nella parte destra.



Lo stesso carattere ci suggerisce che l'uomo si completa solo nella relazione con l'altro. Riuscire a vedere gli altri nonostante se stessi rende compassionevoli.

Ma torniamo all'enunciato **Ren Xin Ren Zhu** La compassione del cuore è l'arte della compassione. Che il Cuore Xin sia correlato alla Compassione Ren è facilmente intuibile, ma cosa nasconde l'ideogramma Zhu di arte? E quale è la lettura simbolica che possiamo farne in questo contesto? Nell'ideogramma Zhu «arte» troviamo il radicale XING che è il medesimo di Wu Xing (cinque movimenti) che significa fasi, movimenti per l'appunto, e quello di Mu che significa legno caratterizzato da un piccolo punto che indica luce e rimanda a spirito artistico e creatività. (cfr. 9).



La creatività (legata al legno nei cinque movimenti) rappresenta il risveglio della coscienza della persona. Quando in un museo osserviamo opere d'arte, quest'ultime ispirano l'osservatore a vedere la propria bellezza. Così il terapeuta nel processo di cura, deve ispirare il paziente a vedere la propria bellezza e a poter credere che quest'ultima possa ridurre la sua sofferenza. Per far ciò il terapeuta deve parlare da cuore a cuore: il cuore compassionevole è l'arte della compassione.

Per far ciò, come prima cosa, è necessario cambiare il pensiero, o non permettere che i pensieri vengano trattenuti ottenere che la mente si arrenda.

Per agire sulla trasformazione della mente si deve aprire il torace e lavorare con milza e stomaco.

21 SP Da Bao, viene in questo contesto utilizzato per uno stato di sofferenza generalizzato, espresso dalla affermazione che si riscontra nelle indicazioni generiche del punto: "dolore in ogni parte del corpo".

A Da Bao si associa 10 SP Xue Hai, per favorire la circolazione del sangue della milza al cuore. Xue Hai apre la mente attraverso il sangue, in quanto un deficit o una stasi di sangue porta ad una stasi di pensiero.

40 St Feng Long viene utilizzato quando il disturbo dello Shen deriva da uno squilibrio tra milza e cuore. Abbondanza e prosperità, il suo nome, ci riporta all'autunno, alla stagione della raccolta. È la stagione della

vita in cui si guarda a quello che si è realizzato. Agisce sulla mente che è incapace di percepire la ricchezza dell'individuo e ha difficoltà ad esprimere i tesori che ha dentro.

In ultimo per lavorare con la terra è necessario mescolare alla terra dell'acqua per ammorbidirla, renderla fangosa; la cottura di questo impasto genera una nuova forma.

Come l'acqua agisce sulla terra rendendola soffice, così il rene agisce sulla milza, ammorbidendo le rigidità della mente. Per questo, si associa 20 Ki Tong Gu. (cfr. 10).

E per il terapeuta, quali sono le considerazioni da tener presenti secondo un approccio "classico" alla compassione? A tal proposito il cap. 14 del SU WEN ci ricorda che il bravo terapeuta non può assumere a proprio fondamento solo le proprie conoscenze, ma ha bisogno di **integrità, onestà e compassione**.

E ancora al cap. 4 si afferma che Il Tao è sacro, e non può essere trasmesso se il discepolo non ha **compassione verso la sofferenza**.

Per usare le parole stesse del Maestro Jeffrey Yuen: "[...] si può arrivare a dire che il metodo terapeutico (agopuntura, erbe, Qi Gong) è solo l'aspetto formale e che l'efficacia risiede nel processo di cura [...]. La cura non è solo un processo mentale ma richiede il pieno coinvolgimento, con la partecipazione del cuore e del sentimento". Ed ancora al cap 14 de Su Wen troviamo: "[...] se il pz e il medico sono in risonanza, la malattia non potrà resistere a lungo [...]" (cfr. 11).

Per Tornare a Confucio, ricordiamo come il Maestro non concepisce l'io come un'entità isolata.

Egli ritiene che l'uomo sia tale solo nella sua relazione con gli altri, o in altre parole, che l'umanità di ogni singolo individuo si fondi nel rapporto con la molteplicità degli altri uomini.

Egli è convinto che, alla nascita, i valori più alti siano presenti in forma grezza in ognuno di noi e che, solo dopo avere appreso gli Antichi Riti, con lo studio e la meditazione, si giungesse a realizzare il *Rén*.

Esso dunque era considerato un elemento fondativo insito in ogni uomo, qualcosa che ciascuno di noi sente come necessità interiore, verso cui tendere senza mai stancarsi.

Nonostante sia molto vicino, tuttavia richiede molto impegno e dedizione.

Lo si deve coltivare affinché si sviluppi pienamente.

L'uomo, partendo da se stesso, disciplinandosi attraverso lo studio, comprende di essere orientato alla benevolenza verso i suoi simili, desiderando solo il bene per se stesso e per gli altri.

Ecco ciò che il Maestro esprime appieno con l'adagio: "non imporre agli altri quel che non desideresti per te stesso". Questa è la strada che Confucio ci esorta a seguire, la Via del *Dao*.

## **Compassione e Taoismo**

Nella medicina classica lo Hun ed il Po sono considerati delle estensioni del Ling, quindi sono messi in relazione all'idea di Anima; Questa è la ragione per la quale in molti testi spirituali non si parla mai di Hun e Po, ma sempre di Ling Hun e Ling Po. Gli Hun sono Anime spirituali celesti, rappresentano tutto ciò che spinge verso un'elevazione spirituale. I Po invece sono Anime sensitive, corporee, sono legate agli appetiti, ai desideri. Si dice che gli Hun sono legati allo Shen, mentre i Po al Jing.

La dinamica dei 7 PO e dei 3 HUN rappresenta l'evoluzione in tappe del proprio cammino umano, della nostra personalità psichica dalla sfera della pura istintualità, fino alla piena consapevolezza del proprio destino. Ciò a cui ci si riferisce nel Canone Taoista come cammino interiore dei 7 Ling e 3 Shen. In questo contesto la Compassione rappresenta uno dei punti più elevati del processo di coltivazione spirituale, più propriamente il sesto e penultimo livello.

Di seguito enunciamo rapidamente tutti e sette i livelli evolutivi.

1° Po. Dinamica Polmone-Rene. Infanzia, primi 7-8 anni di vita, amore incondizionato dei genitori, necessità che qualcuno che si prenda cura di noi. Relazioni di dipendenza con gli altri. Timidezza. Capacità di contenimento.

2° Po. Adolescenza. Dinamica Fegato-Rene. Capacità di creare, di produrre da soli. Ciò che si desidera realizzare per se stessi, ciò che si fa è visto come un'estensione del sé. Indipendenza, ricerca della "propria" motivazione. Pubertà come capacità riproduttiva, creativa, genialità.

3° Po. Inizio età adulta. Dinamica Milza-Rene. Giudizio, morale. Si diviene parte della società, ci si muove nel mondo, si è influenzati dai giudizi degli altri. Conflitto tra intuizione e ragione. Condizionamenti sociali, regole sociali, e "perdita dell'innocenza". Percezione del senso di vergogna ed imbarazzo. Responsabilità delle proprie azioni in relazione alla società in cui si vive. Capacità di vivere armoniosamente con gli altri. Blocco: Sindrome "Peter Pan", il voler rimanere sempre giovani.

4° Po. Età adulta. Dinamica Cuore-Milza. Relazioni, menzogne, bugie. Necessità di mentire per ridurre il conflitto tra Cuore (sentimenti emozioni) e Milza (pensiero, ragione). Necessità di avere una vita coerente ed armoniosa con gli altri, anche comportandosi in modo poco piacevole. Fede. Credenze che possono contrastare le regole sociali.

5° Po. Età adulta avanzata. Dinamica Fegato-Cuore. Onore. Rispetto per ciò che si è, delle proprie idee. Si collega all'azione del 3° Po connesso all'idea della responsabilità. Fede, fiducia. Rispetto, consapevolezza. Il 5° Po rappresenta la sintesi dei precedenti Po; inizia un processo di ascensione vero e proprio, spesso con sintomi di tipo yang nella parte alta del corpo. È la tendenza evolutiva del Fegato che viene a contatto con il Cuore (entra nel torace).

6° Po. Evoluzione Spirituale. Cuore. Compassione, empatia. Luo Han o anche Zhen Ren, indicano un individuo che realizza uno stato di completamento in sé senza avvertire necessità di trasgressione, possesso o desiderio. Assenza di giudizio; essere al di sopra della dialettica yin-yang, bene-male, buono-cattivo etc.

7° Po. Senescenza, menopausa, andropausa . Saggiozza. Abbandono del mondo esperienziale a favore della coltivazione spirituale. Periodo in cui si effettuano dei bilanci e si valuta ciò che non è stato affrontato nel corso della vita, si diventa consapevoli. È considerata una fase simile alla morte. Si entra nell'ottica di lasciare, di abbandonare tutto ciò che è terreno. Ciò si attiva attraverso il rilasciamento del Ren Mai (ricordiamo che il punto di apertura di questo meridiano è il LU7).

La cooperazione tra Hun e Po quindi, permette di conoscere l'autenticità dell'essere e di adeguarsi alla propria natura; Quando i Po sono esauditi lo Shen può essere rilasciato, è libero.

Il trattamento dei sette Po e dei Tre Hun si avvale dell'utilizzo di Du Mai con punti compresi tra DU 1 e DU 9 salendo in relazione ai livelli, e di Ren Mai contemporaneamente, con punti compresi tra Ren 15 e Ren 6 scendendo nell'accoppiamento. Di seguito riportiamo uno schema di quanto affermato.

|      | <b>Attivazione posteriore</b> | <b>Attivazione anteriore</b> | <b>GV</b> | <b>CV</b> | <b>Corrispondenze psichiche</b> |
|------|-------------------------------|------------------------------|-----------|-----------|---------------------------------|
| 1 PO | 1 GV                          | 15 CV                        | 2 GV      | 13 CV     | accettazione                    |
| 2 PO |                               |                              | 3 GV      | 12 CV     | creatività                      |
| 3 PO |                               |                              | 5 GV      | 11 CV     | giudizio                        |
| 4 PO |                               |                              | 6 GV      | 10 CV     | fede                            |
| 5 PO |                               |                              | 7 GV      | 9 CV      | responsabilità                  |
| 6 PO |                               |                              | 8 GV      | 7 CV      | compassione                     |
| 7 PO |                               |                              | 9 GV      | 6 CV      | consapevolezza;<br>rilasciare   |

## I tre puri

Rappresentano tre istanze spirituali che circondano il corpo fisico. A loro ci si riferisce con il termine San Qing. San Qing, 3 Shen, rappresentano 3 campi di energie. Le tre purezze sono: Tai Qing, Shang Qing e Yu Qing, tradotte come: Grande Purezza, Purezza Superiore e Purezza Suprema o di Giada. Il termine Qing vuol dire "chiarire, purificare", le San Qing raffigurano le istanze che permettono all'uomo di purificare l'Anima per avvicinarsi allo Spirito.

Il concetto San Qing (tre purezze) si ritrova nella tradizione orale filosofica e popolare taoista, così come in alcuni scritti che risalgono all'ultimo periodo della dinastia Han (205 a.c. - 220 d.c.), conosciuti come gli scritti di "Ling Bao".

**Tai Qing**, Grande Purezza, è lo Spirito della polarità Yin-Yang, viene rappresentato dal famoso simbolo del Tao e spesso viene riferito allo stesso Lao-Tze attraverso il quale si configura una sorta di religione incarnata; **Shang Qing** Purezza Superiore, è lo Spirito del completamento rappresentato simbolicamente come un cerchio ( il simbolo del Tao privato dello yin e dello yang); **Yu Qing** Purezza Suprema o di Giada, si collega allo Spirito del vuoto, alla vacuità ed è simboleggiato da un cerchio in parte creato ed in parte disintegrato. Quest'ultimo, il Puro di Giada è permeato di **compassione ed amore**; quello Superiore da semplicità e moderazione, il Grande Puro da pazienza ed umiltà. Nella visione taoista, semplicità e pazienza vanno di pari passo con la compassione e creano la saggezza nell'essere umano, facendolo divenire un tutt'uno con il Tao.

## Il capitolo 67 del Tao Te Ching

*Tutti dicono che il mio Tao è grande, ma incomprensibile.  
È la sua grandezza che lo rende incomprensibile!  
Se potesse essere compreso,  
quanto sarebbe piccolo!*

*Ho tre tesori da conservare e proteggere:  
il primo è la compassione materna,  
il secondo è la moderazione,  
il terzo è non volere essere il primo del mondo.*

*Con la compassione materna si può essere coraggiosi.  
Con la moderazione si può essere generosi.  
Con l'umiltà si può essere capi.*

*Essere coraggiosi senza compassione materna,  
essere generosi senza praticare la moderazione,  
essere primi senza umiltà...  
significa andare incontro alla morte.*

*Combatti con compassione e vincerai la battaglia.  
Difenditi con compassione e sarai invulnerabile.  
Il segreto del cielo è la compassione materna.*

## Bibliografia

1. *L'anticristo*, Adelphi, 1970, p. 169.
2. cit. *L'anticristo*, Adelphi, 1970, p. 169.
3. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*.
4. Paul C. Roud, scrittore statunitense. da *Making Miracles*; citato in *Selezione dal Reader's Digest*, settembre 1997.
5. Martha Nussbaum da *Compassion and Terror*, p. 16.
6. Vangelo sec Giovanni 11, 1-44.
7. Mt 25, 31-46.
8. E. Simongini e L. Bultrini, *L'ottava lezione - Le lezioni del maestro Jeffrey Yuen*, pag. 118. Edizioni Xin Shu, Roma, 2013.
9. E. Simongini e L. Bultrini, *Su Wen: studio n°1 - Le lezioni del maestro Jeffrey Yuen*, Edizioni Xin Shu, Roma.
10. E. Simongini e L. Bultrini, *L'ottava lezione - Le lezioni del maestro Jeffrey Yuen*. Edizioni Xin Shu, Roma, 2013.
11. E. Simongini e L. Bultrini, *Su Wen: studio n°1 - Le lezioni del maestro Jeffrey Yuen*, Edizioni Xin Shu, Roma.

# Zong Qi e differenziazione

di Francesca Nuzzi e Ivana Ghiraldi

## **Abstract**

Zong Qi come energia che permette all'uomo di divenire un essere unico, poiché connette Cielo e Terra. Zong Qi come chiave di codifica dello Yang celeste, che discende nell'uomo attraverso la via dei Meridiani Curiosi e/o dei Livelli energetici.

**Parole chiave:** zong qi, Meridiani Straordinari, Livelli energetici, 5 movimenti, Triplice Riscaldatore, Rene, Cuore, Polmone, Midolli, Shen, Ling, muscolo degli antenati.

## **Abstract**

Zong Qi as the energy which makes of each individual an original one, because it's connect Heaven and Earth. Zong Qi as key encryption of heavenly yang, which descend in human being through extraordinary channels or energetic levels.

**Key words:** Zong qi, energetic Levels, Extraordinary Channels, five Elements, Triple Heater, Kidneys, Heart, Lungs, Cords, Shen, Ling, ancestral muscle.



Zong qi è l'energia del petto, attiva durante l'evoluzione del singolo, che va dalle percezioni all'accettazione fino alla differenziazione. Energia di regolazione dei soffi e del loro ritmo, rende attuali meccanismi ancestrali del funzionamento vitale. Energia ancestrale che si manifesta nel cielo posteriore, è la dimensione lineare del tempo, il presente. Dona all'uomo capacità sensoriali uniche, attraverso le quali egli percepisce e metabolizza se stesso e ciò che ha accumulato (nei Mari). È un mediatore dell'ordine naturale, che pur conservando un'eredità, rende ogni individuo originale.

È la chiave di codifica che ci è stata data per cogliere lo Yang celeste, interpretarne i simboli e agire per dargli una forma Yin sulla Terra.

Zong qi nasce dall'unione della Gu Qi (energia alimentare) e della Tian Qi (energia del cielo) a livello del petto, quindi è il prodotto dell'elaborazione del Qi post-natale. Legata al Cielo Posteriore si concentra al petto zona in cui si "respira" l'aria del passato attraverso il Polmone, un'aria che è la stessa del tempo dei propri antenati.

Secondo il dizionario Ricci, Zong significa tempio degli antenati, famiglia, scegliere come maestro e modello, capo di una scuola, classe o categoria che è essenziale e fondamentale.

Il So Wen al capitolo 18 dice *"il battito che si trasmette ai vestiti sotto al petto, è un'emissione della Zong qi. Se questi battiti si arrestano c'è la morte"*.

Nell'antica Cina era molto forte il culto degli antenati, la famiglia era alla base del sistema sociale. Gli antenati sono percepiti come spiriti che dimorano nel mondo dei morti e sono in grado di assicurare una mediazione con le potenze soprannaturali e al tempo stesso proprio perché membri di una comunità familiare, continuano ad esercitare un ruolo in seno alla stessa.

In termini di simbolismo corporeo il petto rappresenta, rispetto a tutto il corpo, la capitale e nella capitale c'è sempre un tempio dedicato al Cielo. È in questo tempio che avviene l'interazione tra l'aspetto celeste (Shen) e terrestre (Ling) dello spirito. Si può dedurre che al livello del petto e di Zong Qi avviene un contatto tra Cielo Posteriore (Cielo e Terra) e Cielo Anteriore.

Gli organi principalmente legati a Zong qi sono Cuore e Polmone, unici organi ad essere protetti nella gabbia toracica e strettamente collegati tra loro: il Cuore ha il ruolo di imperatore e il Polmone di primo ministro. Il collegamento si estrinseca proprio nell'atto del respiro, nelle fasi di espirazione ed inspirazione. Il Polmone, tetto degli organi e maestro dei soffi, è l'organo che permette lo scambio con l'esterno. Con l'inspirazione il diaframma si abbassa, è coinvolto l'elemento Metallo, che porta il Qi al Rene, all'Acqua. Per usare le parole del maestro Jeffrey Yuen: *"Con l'inspirazione si dà il benvenuto alla vita nei reni e con l'espirazione si lascia andare"*. L'espirazione coinvolge l'elemento Legno che fa salire il diaframma, in questa fase l'energia si raccoglie al petto ed evoca il concetto di Zong Qi, che presiede al movimento dell'energia che dal Cielo scende al torace, da qui al TR inferiore e, dopo aver nutrito i Reni, risale al Cuore. È così l'energia di raccolta e collegamento tra Rene, Cuore e Polmone.

L'armonia di Cuore e Polmone (Fuoco-Metallo), rappresenta anche il movimento di Qi e Xue, di Wei qi e Ying qi. Lo Shen è in armonia, se Qi e Xue lo sono e quando c'è equilibrio nella trasformazione del Metallo (Yin che diventa Yang) attraverso il Fuoco (Yang che si trasforma in Yin), siamo di fronte all'azione dello Shen che cerca di cambiare il Ling. Tra Fuoco e Metallo c'è la Terra, il che significa che Shen e Ling sono in relazione con lo Yi, la coscienza, che per esistere ha bisogno di un aspetto Yang, lo Shen, e di un aspetto Yin, un corpo.

Il rapporto Polmoni e Rene esprime, invece, il collegamento con il passato. È la relazione con il Jing, l'Acqua, i Reni; cioè il principio secondo cui il Rene afferra il Qi del Polmone, il presente (respiro) si collega al futuro (Ming contenuto nel Rene). È nel Polmone che si esprime la virtù Xiao, (rispetto e amore filiale) ricordata dal culto degli antenati e in ciò è insito il simbolismo del ritorno al Cielo dell'umanità. Ogni individuo ha un mandato Celeste e durante la vita si dovrebbe comprendere in cosa esso consista e dargli compimento.

L'equilibrio tra Acqua e Fuoco, cioè la relazione costante tra Rene e Cuore, non è continua e diretta, è l'energia ancestrale che mette in comunicazione Cuore e Rene, con l'intervento del Polmone.

Stiamo dicendo che la Zong qi lavora per mantenere una tensione funzionale tra Acqua e Fuoco. Tra l'lo primordiale (Acqua), ciò che è stato dato e ciò che l'individuo vuole diventare (Fuoco).

Il processo parte dalle percezioni: come vedo e interpreto me stesso e il mondo circostante. I paradigmi percettivi sono legati a Zong qi che partecipa al processo di produzione e separazione dei liquidi Jin/Ye. Questi vengono diffusi a Cervello e Midollo, pelle, muscoli e orifici. Gli organi di senso in base ai dettami di separazione tra puro e impuro, definiti dalla Zong qi, nello Stomaco e nell'Intestino Tenue, determinano il nostro modo di parlare, di vedere le cose, i nostri gusti, orientano il giudizio e le scelte. Dagli orifici le informazioni arrivano agli organi interni e da questi le informazioni elaborate ritornano agli orifici e fanno vedere il mondo in un certo modo. Un ambiente aggressivo determina una persona arrabbiata, un individuo felice vede un mondo felice. Gli orifici registrano ciò che arriva dall'esterno e gli danno un senso rispetto all'lo perché vi possa essere una riflessione unica all'interno. Zong qi ha un ruolo fondamentale anche nel processo di elaborazione emotiva, che riequilibra lo Shen. Come già detto, si tratta di un'energia ancestrale, non nel senso di ereditaria, ma che viene dalla tradizione della famiglia e dell'ambiente. Rappresenta tutto ciò che si assorbe dall'esterno a livello alimentare, affettivo e intellettuale, la cultura di ognuno che filtra il bene e il male.

Da essa dipende il grado di percezione delle emozioni, la capacità di provare alcuni sentimenti, la tendenza a percepire l'aspetto più o meno tragico della vita: ha a che fare con la coscienza e le giustificazioni delle proprie azioni.

Oltre a Zong qi, che è l'aspetto energetico, ci è stato dato Zong Jin, "muscolo degli antenati". Zong qi regola i soffi e il loro ritmo, mentre Zong Jin assicura la trasmissione delle funzioni di coesione delle ossa e il giogo delle articolazioni, inserendosi nella rete meridianica che fa da cornice. Zong Jin presiede al movimento in risonanza con l'ordine naturale.

Si può dire che Zong Qi e Zong Jin, aspetti ancestrali, influenzano tutti gli organi e costituiscono dei mezzi per codificare i simboli del Cielo Anteriore e trasportarli nel Cielo Posteriore, attraverso la rete di Canali Straordinari che risuonano con l'ordine naturale e diventano le strade di passaggio e canalizzazione delle energie tese alla realizzazione del Ming.

L'influenza del Cielo penetra nell'uomo attraverso dei meccanismi di risonanza stratificati quali i 6 Livelli energetici. Ming men, Triplice Riscaldatore e Reni sono gli strumenti dati per integrare Cielo e Terra in una struttura organizzata con 6 Visceri e 8 Meridiani Straordinari, che riassumono la potenzialità che risuona con l'ordine sia interno che esterno.

Gli otto Meridiani Curiosi hanno funzioni di creazione Cielo Anteriore – Cielo Posteriore in relazione al gruppo che origina nel Ming men (potenzialità yuan qi e ming); creazione Cielo –Terra in relazione a quelli che originano nei piedi (come la potenzialità si dispiega nel tempo e nello spazio); portare a termine il Ming, Mandato Celeste; regolazione nella circolazione di tutti i meridiani e funzione di difesa dell'organismo dalle aggressioni perverse.

I 4 Mari, che come abbiamo detto sono parte delle leggi del Tao, costituiscono i limiti dell'uomo, cioè funzionamenti presenti nell'uomo, ma non sotto il suo controllo, essi sono paragonabili all'inconscio. Il cervello, mare dei midolli contiene tutto ciò che l'uomo ha ereditato, fisicamente e spiritualmente; nel Mare degli alimenti si accumula ciò che riceviamo dall'esterno, include anche il modo in cui noi digeriamo il mondo; il Mare del sangue è calore e via di comunicazione del nutrimento; il Mare dei soffi è l'IO, cioè

l'identità personale, (Individuazione Junghiana), è al centro del petto. Il simbolismo del petto può far pensare all'idea di "allargare la strada della nostra vita permettendoci di vivere ed avere la nostra esistenza unica".

In sintesi, ciò che riceviamo dall'esterno (Mare degli alimenti) si integra con quello che accumuliamo ancestralmente (Mare dei midolli), comunicando attraverso il Mare del sangue. Il centro del petto, (mare dei soffi), mobilita, purifica i soffi, riprende e riporta alla coscienza i ricordi personali e ancestrali, fa comunicare la periferia e il centro, permette di essere individui unitari nonostante e grazie a ciò che abbiamo ereditato, ciò che abbiamo vissuto e quello che abbiamo mangiato.

I 6 Visceri Curiosi sono il prodotto del soffio della Terra, a immagine della Terra e tesaurizzano lo yin che insieme ai 4 mari sono aspetti peculiari delle regole del Dao (Tao o rapporto Cielo Terra).

### **Legami esistenti tra Zong, Meridiani Curiosi e livelli energetici**

Partiamo dal Chong mai, che è il meridiano che fa irruzione nella vita e presiede le mutazioni. È l'arcaico organizzatore di tutte le altre strutture, come la Zong qi è il meccanismo di regolazione ancestrale, l'investitura Celeste. Presiede alla caduta degli umori nei confluenti. Il suo orifizio sono gli occhi, così come Zong qi, essendo legata allo Shen si esprime negli occhi.

Il punto ST30 (Qi Chong), punto di origine del Chong mai è un punto che rilassa Zong Jin. Da Qi Chong il qi emerge da Chong Mai e va ad influenzare i Bao, sale verso il petto ed influenza il diaframma (connessione Rene, Polmone e Cuore). Zong jin è connesso al Chong mai (il quale entra in relazione con il Dai mai) e alla sua componente Stomaco-Milza.

Il livello energetico Yang Ming, assimilabile al Chong Mai è lo yang che entra nello yin (irruzione del Cielo). A questo livello si vuole cogliere la luminosità, lasciare entrare lo yang superficiale in profondità per dinamizzare lo yin. È la protezione dell'interno, rappresenta il seme che va in profondità per essere protetto e nutrito. Così come Zong qi è legata alla qualità di protezione del Metallo (Intestino Crasso) e alla capacità di assorbimento della Terra (Stomaco).

Il meridiano straordinario Du mai incaricato di sorvegliare e dirigere è la regola e la responsabilità. Massimo dello yang e rappresenta l'identità, così come Zong qi è la ricerca del proprio nome unico. Lungo il Du mai avviene la risalita dei 7PO che sono l'evoluzione dell'essere umano alla scoperta della propria essenza. Il piccolo Shen è il nostro progetto di vita depositato nel Ming men, nascosto al livello del Cuore che ha il compito di esprimerlo e portarlo avanti tramite il Triplice Riscaldatore (legato al Rene) e Ministro del Cuore. Il TR spinge Jing e Yuan qi lungo il midollo spinale fino al cervello (Mare dei midolli e sede del grande Shen). Il Ministro del Cuore ha il compito di fare in modo che l'espressione del Cuore sia compatibile con la propria Zong qi e il Triplice Riscaldatore che sia coerente con l'ambiente sociale, affinché si possa procedere nell'evoluzione. Non solo MC e TR, ma anche il Polmone deve lavorare armoniosamente nel lasciare andare il passato per poter procedere.

Il meccanismo di risalita dei PO è un processo attraverso il quale si caratterizzano le percezioni, cioè, di quale gradazione di colori, odori, forme, sapori e suoni la Zong qi ci farà dono durante la crescita nei primi 3PO (dinamismo del Rene) che rappresentano l'individualità. Nei successivi 4PO, che sono le aspirazioni (del Cuore), Zong qi sarà la chiave per dare forma ai dettami Celesti, coltivandosi fino a realizzare la propria natura.

Il livello Tai Yang è lo yang estremo. Rappresenta il riferimento intimo dell'individuo. La diffusione del soffio yang del Cielo nell'Uomo, che nella caratterizzazione Zong Qi nel Tai Yang sono le regole "costituzionali", di cui si può essere succubi, ribelli o con cui pacificarsi. Contiene il rapporto Acqua-Fuoco, l'organizzazione territoriale dell'Acqua data dalla Vescica e il portare a termine le mutazioni del Piccolo Intestino. Come Zong qi esprime la qualità dell'incedere nella vita data dagli insegnamenti dei padri.

È nel Tai Yang uno dei due punti che contiene il carattere Zong: *11SI Tian Zong*, situato nella parte alta del dorso, proprio per accogliere l'investitura Celeste.

Il Dai mai è l'orientamento, la cintura e il meridiano orizzontale che conferisce senso di coerenza, come Zong Jin, unisce e dà la forza. Nel Dai mai viene conservato tutto ciò a cui restiamo attaccati e non riusciamo a eliminare, così in Zong Jin vengono scaricati i traumi non elaborati. Il muscolo ancestrale è individuato, secondo il Maestro Yuen nel diaframma o nei genitali (ereditarietà), secondo Matsumoto nei retti addominali, che mettono in comunicazione i due. Il Dai mai è attraversato longitudinalmente da Bao mai che è il vaso dell'individuazione, connette Utero e Cuore.

Il livello Shao yang assimilato al Dai mai è un livello in cui il movimento dello yang è ancora in superficie, esso fa da perno, è un regolatore dei movimenti yang di espansione e contrazione. Si occupa di assicurare la coesione tra e articolazioni e le altre parti del corpo, la stessa funzione di coesione di Zong Jin. I suoi visceri sono strettamente connessi a Zong qi, la GB attua la scelta e il TR porta fuoco nel ming, come visto precedentemente. Inoltre l'altro punto con carattere Zong è il *7TR hui zong*, punto xi del meridiano, che ha il significato di "difendere il proprio cammino dalle oppressioni della famiglia". È il punto riunione della Zong qi.

Il livello Tai e shao yang richiamano le funzioni ancestrali proprie di Zong in termini di cielo, padri, regole e coesione.

Il meridiano straordinario Ren mai è portare la responsabilità di qualcosa, mettere fiducia, ricapitola i fenomeni yin è la capacità di concepire e portare avanti la vita, organizza i meccanismi psichici. È l'istinto di nutrimento e procreazione, richiama Zong qi nella sua caratteristica di profondo rispetto per la famiglia e per il prossimo. Il suo orifizio è il naso per accogliere la vita e sostenere l'evoluzione.

Associato è il livello Tai yin che è l'apertura dello yin verso lo yang, la madre. Si collega alla Zong qi con i suoi organi: Milza nell'aspetto della trasformazione di quanto ingerito, alla luce della coscienza Yi e Polmone nell'aspetto di diffusione e ritmo dei soffi.

I meridiani Qiao mai associati al livello Shao yin (asse rene-cuore) rappresentano il modo in cui si vede se stessi e il mondo. Essi sono strettamente legati agli orifizi e quindi alle percezioni date da Zong qi. Inoltre i punti xi dei Qiao mai (59BL e KI8), hanno anche un'influenza sul qi del petto. KI-6 zhao hai, origine e chiave di yin qiao mai, è uno dei punti dell'illuminazione nei testi taoisti, mentre BL-62 shen mai, origine e chiave di yang qiao mai, è chiamato "occhio delle caviglie" ed è in grado di rendere il nostro sguardo capace di percepire orizzonti più ampi nella vita. Ciò che è importante precisare è che l'illuminazione taoista si fonda sul concetto secondo cui è necessario che l'intelletto lasci spazio ai sensi, alla capacità di concentrarsi sulle sensazioni corporee piuttosto che sui pensieri, fino a quando la mente, libera da interferenze, non arriva a percepire soltanto il presente, operando all'unisono con il corpo. Solo così, secondo i maestri taoisti, si può essere illuminati, cioè ci si può sentire in pace con se stessi e con il mondo. Zong Qi è la caratterizzazione del soffio che agisce sulle percezioni e conducendoci, attraverso le sue trasformazioni, alla scoperta del vero sé.

Lo Shao yin è lo Yin profondo, la base e le fondamenta, regola la vitalità dell'essere e il suo amore per la vita. È la capacità di concretizzare materialmente (Rene) ciò che viene dal Cuore e l'energia ancestrale ha proprio il compito di mettere in relazione l'asse Acqua-Fuoco. E in base alla qualità della nostra Zong qi potremmo viaggiare lungo quest'asse, che ci porta al concepimento del nostro destino individuale, in maniera più, o meno armoniosa.

I meridiani Wei fanno emergere quello che c'è nella costituzione, regolano l'evoluzione di yuan jing in funzione dello scorrere del tempo. Questi, sono usati spesso per trattare le patologie familiari e lavorano anche sulla Zong qi, cioè sulle percezioni, su come si guarda alla storia delle tappe della propria vita. Regolarizzano il processo di ritorno al presente, abbandonando il passato, proprio come una corretta Zong qi

richiederebbe. Ricordiamo come sopra detto che Zong qi è il tempo lineare, il presente, poiché connessa al respiro.

Associato al livello Jue Yin, che rappresenta qualcosa che si compie per realizzare un seguito, siamo anche qui nel campo del tempo, mentre nei livelli yang eravamo nello spazio. Come Wei maiha la capacità di legare e fare da tramite tra un periodo e l'altro.

La Zong Qi, attraverso gli 8 Meridiani Curiosi e i 6 Livelli, permette all'uomo di partecipare al ritmo dei soffi universali nello spazio-tempo, con un movimento unico e originale che tende alla comunicazione del grande Shen e del piccolo Shen. Le percezioni con cui cresciamo caratterizzano Zong qi e questa a sua volta le influenza, determinando anche una realtà fenomenica coerente, quindi facendoci esperire ciò che introiettiamo attraverso gli organi di senso. La vera sfida è armonizzare Zong qi con la natura essenziale dell'uomo, cambiando le percezioni fino ad arrivare a modificare il Jing.

L'essere umano in salute è un individuo che ha scoperto qual è il suo mandato, ha una grande consapevolezza di ciò che realmente gli fa battere il cuore e segue la sua Via, coerentemente alla sua natura, oltre i giudizi e le giustificazioni. In lui la circolazione dei soffi è armoniosa, tutto scorre e batte all'unisono con la volontà profonda e in perfetta risonanza con l'ordine naturale. Il maestro Jeffrey Yuen definisce la Zong qi come *"l'amore che muove il mondo, il qi dello Spirito, la capacità cioè di perdonare (i nostri genitori per esempio o le persone da cui abbiamo acquisito determinati comportamenti), dilasciar andare e di amare non vivendo più quel legame come un peso sul cuore che blocca la propria identità, ma come un dono del cielo sulla terra"*.

### **Bibliografia**

- E. Simongini e L. Bultrini, L'ottava lezione - Le lezioni del maestro Jeffrey Yuen, Edizioni Xin Shu, Roma, 2013.
- C. Di Stanislao, D. De Berardinis, M. Corradin, Visceri e Meridiani Curiosi, Casa Editrice Ambrosiana, Milano, 2012.
- M. Corradin, C. Di Stanislao, M. Parini, Medicina Tradizionale Cinese per lo Shiatsu e il Tuina, Casa Editrice Ambrosiana, Milano, 2001.
- C. Di Stanislao, R. Brotzu, Manuale didattico di agopuntura, Casa Editrice Ambrosiana, Milano, 2008.
- J.M. Kespi, Acupuncture, Ed. Maisonneuve, Moulins les Metz, 1982.
- Guillaume - Quaderni, lezioni.

# **Xin Zhu: il simulacro della mente divina**

**di Giulia Boschi**

In Il ruolo del cuore, tanto nella medicina classica quanto nella più recente neurofisiologia, è un argomento che sta appassionando molti. Ci soffermeremo qui sulle funzioni del cuore e del *tan zhong* 膻中 o *dan zhong* (centro dell'altare del petto) e sui concetti ad essi associati nel cap. 8 del Suwen, il capitolo delle 'funzioni ministeriali' degli organi; rispettivamente: *xin zhu* 心主 (talvolta reso come 'mastro del cuore') e *shen ming* 神明 (talvolta reso come 'intelligenza divina').

Ma anche il carattere stesso di *xin* 心 può essere variamente interpretato: i suoi significati principali sono 'cuore'; 'mente'; 'centro'.

## Xin

Altrove abbiamo già avuto modo di osservare come l'antico dizionario etimologico *Shuowen*, illustri la voce '*xin*':

*"Xin (心) è xin umano<sup>1</sup>, è l'organo-zang della terra.*

*Al centro del corpo ne rappresenta la forma lè un pittogramma dell'organo cuorel.*

*Gli eruditi sostengono che sia l'organo-zang del fuoco<sup>2</sup>.*

Ma se il pittogramma rappresenta l'organo *fisico* del cuore, perché dovrebbe limitarsi a rappresentare il cuore umano? All'epoca degli Stati combattenti, l'eventuale differenza fra il cuore umano e il cuore animale fu una questione molto dibattuta fra i letterati.

Xunzi (313-238 a.C.<sup>3</sup>) afferma che gli uomini alla nascita non siano poi così differenti dagli animali, ciò che li differenzia dalle bestie è l'educazione: seguire gli istinti naturali porta alla rovina. Ciò che propriamente attiene all'uomo è lo sforzo nell'elevarsi al di sopra della natura animale. La conformità interiore ai principi etici e civili (*Yi* 义) è ciò che rende l'uomo un essere razionale (*li* 理). E *xin*, che in Xunzi va interpretato come la mente, deve guadagnare il dominio assoluto del corpo, affetto da tali ferini istinti.

Mencio (380-289 a.C.) sostiene invece che l'essere umano abbia un "piccolo corpo" (*xiao ti* 小体) in comune con gli animali ed un "grande corpo" (*da ti* 大体) centrato proprio sul cuore (*xin*), sede dei quattro 'germogli' della coscienza morale, prerogativa esclusiva del genere umano<sup>4</sup>.

Questo dibattito ci fa meglio comprendere il motivo per cui, nonostante il carattere sia un pittogramma dell'organo, 心 lo *Shuowen* si periti di sottolinearne la differenza rispetto al cuore di carne, comune a tutti gli animali. Si tratta, comunque, dell'unico organo interno il cui carattere non presenti il radicale 'carne'. In composto si trova anche in altre due grafie: 忄 e 小<sup>5</sup>.

Il fatto che non vada confuso con il cuore animale, non vuol dire che *xin* umano sia avulso dal corpo fisico. Anche in Mencio non esiste soluzione di continuità fra grande e piccolo corpo, non vi è accenno alcuno ad una separazione fra psiche e soma. Anzi, è il conformarsi alle virtù interiori che dona luce e forza al corpo:

*"Ciò che caratterizza la natura dell'essere superiore sono benevolenza, senso di giustizia, educazione rituale, discernimento, ben radicati nel cuore (mente). [Questa condizione] dà colore*

<sup>1</sup> Si potrebbe anche tradurre "è il centro dell'uomo" o "è la mente dell'uomo".

<sup>2</sup> 人心，土藏，在身之中。象形。博士說以為火藏。凡心之屬皆从心 Rénxīn, tǔ cáng, zài shēn zhī zhōng. Xiàngxíng. Bóshìshuōyǐwéihuǒ cáng. Fānxīn zhī shù jiē cóng xīn

<sup>3</sup> Altri autori riportano le date 298-238 a.C.

<sup>4</sup> I quattro 'inizi' o 'germogli' *duan* (端) di bene danno origine alle quattro virtù di *ren*, *yi*, *li*, *zhi* secondo lo schema seguente:

Dalla compassione spontanea nasce *Ren* 仁 (benevolenza, equanimità, umanità)

Dalla vergogna spontanea nasce *Yi* 义 (conformità interiore ai principi etici e civili)

Dalla modestia spontanea nasce *Li* 礼 (educazione rituale)

Dalla spontanea percezione di giusto/sbagliato nasce il discernimento *Zhi* 智

<sup>5</sup> La prima di queste due forme grafiche alternative la troviamo in *qing* di 'emozioni' (情) o in *xing* di 'natura originaria' (性). La seconda forma grafica, che differisce solo per un punto dal carattere *xiao* 小 'piccolo', come in *xiao chang* "piccolo intestino" la troviamo in altri caratteri riferiti ad emozioni come *mu* (慕) 'invidia'.

*all'incarnato, si vede nel volto dagli occhi splendenti, scorre nella schiena e agisce nelle quattro membra...<sup>6\*</sup>*

È in questo ambiente culturale che si sviluppa il *Classico Interno (Nei Jing)*. Un contesto in cui la salute del corpo non può prescindere da quella del principio ad esso superiore che, a seconda del contesto, potremmo definire cuore, mente o spirito. D'altra parte, è proprio nel capitolo d'esordio che il *Suwen (SW)* afferma:

*"[Gli antichi] non avevano bisogno di medicine per curare il loro interno, né di aghi di pietra per curare il loro esterno; semplicemente incrementavano la loro Essenza e pregavano."*

Un altro aspetto che bisogna tenere in considerazione, è che la parola *xin* indica anche l'organo stomaco. Ciò è testimoniato da numerose espressioni ancora in uso: *e xin* (惡心 lett. "cuore cattivo") indica in realtà la nausea<sup>7</sup> *kong xin* (空心 lett. "cuore vuoto") significa "a stomaco vuoto", *dian xin* (點心) significa mettere qualcosa nello stomaco e così via...

*Xin* è anche usato nel senso di *xinyi* 心意 'intenzione', una volontà cosciente normalmente attribuita all'elemento 'terra'. Il colore giallo ed il centro sono comunque, da sempre, simboli imperiali.

Il plesso solare, la 'corte gialla' *Huang Ting* dei testi alchemici taoisti, è il fulcro dell'attivazione psicofisica e si trova in corrispondenza del punto *mu*-allarme di *xin*.

Da quanto accennato, possiamo capire quanto eterogenee e variegata possano essere anche solo le diverse interpretazioni di *xin*.

Nel modello SIdA, mutuato principalmente da Kespi (che riconduce la costellazione dei punti cardiaci all'architettura della città proibita), si riconoscono essenzialmente cinque livelli funzionali correlati a cuore e '*xin zhu*':

1. Cuore collegato al vuoto mediano e ai punti HT 7 (solo un punto e non un meridiano), e CV 14,15,16 (parte inferiore del braccio verticale della croce). Per Kespi cuore come 'sole dell'impero' collegato al plesso solare. HT7, la *porta dello spirito* è l'apertura verso il proprio destino (*ming*).
2. Cuore come 'figlio del cielo' e 'specchio del cielo', funzione *tan zhong* (centro dell'altare) anatomicamente collegata al mediastino e al rapporto fra cuore, pericardio e polmone. Punti del meridiano Jueyin della mano e punti CV 17,18,19 (parte superiore del braccio verticale della croce). La visione del proprio destino è mediata da "pericardio", in particolare PC1<sup>8</sup>.
3. Cuore come centro del governo (del corpo), relazione con tutti i suoi ministri in udienza mattutina. ci si sposta sul Dumai e sul braccio orizzontale della croce. I punti proposti da Kespi sono quelli in linea con GV 11 (GV 11 *shen dao*, BL 15 *xin shu*, BL 44 *shen tang*). Più quelli che servono a mobilitare i 'ministri' più prossimi (PC e LU) con PC1, LU4 e i punti necessari di HT.
4. Rete di protezione del cuore *xin bao*, linea orizzontale immediatamente inferiore alla precedente, sulla linea dello *shu* dorsale del *dumai* (GV 10 *ling tai*, BL 16 *du shu*, BL 45 *yi xi*), rappresenta l'esterno della corte. Qui *Xin bao* esplica principalmente un ruolo di 'protezione'; ad esempio dai *gui* all'esterno (PC5) o dei traumi psicologici (PC4)
5. Nutrimento materiale ed affettivo del cuore, l'interno della corte, l'alcova imperiale rappresentata dalla linea immediatamente superiore a quella di GV 11 *shen dao* e corrispondente al punto di

<sup>6</sup> *Mengzi* cap. 7/a 君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體 Jūnzǐ suǒ xìng, rényì lǐ zhì gēn yú xīn. Qí shēng sè yě, suì rán jiànyú miàn, àng yú bèi, shī yú sì tǐ

<sup>7</sup> *liang xin* 良心, lett. 'cuore buono' indica invece la coscienza (etica).

<sup>8</sup> A questo proposito si potrebbe richiamare anche quanto affermato da Jeffrey Yuen che attribuisce al *Xin zhu* la capacità di 'decifrare' i sogni.



trasporto dorsale dello *Jueyin* (BL 14 *jueyin shu* , BL 43 *Gao Huang shu*). Qui si possono aggiungere i cosiddetti "punti sessuali" del PC: PC 2,3,8<sup>9</sup>.

Altri insegnamenti, mutuati dal maestro Jeffrey Yuen, contemplano l'utilizzo dei 9 punti HT e dei 9 punti PC in ordine inverso (Ht 1/Pcg; Ht2/Pc8 ecc.) per il trattamento delle dipendenze; un altro modello trasmesso dal maestro Yuan espongono l'associazione fra i nove punti del meridiano di cuore e i 'nove palazzi' del Mingtang<sup>10</sup>, collegati ai diversi ambiti della vita, sempre a lui dobbiamo la diffusione in occidente delle nozioni che derivano dalla scuola di cardiologia di Wang Qinren<sup>11</sup>.

Di tutto ciò non si parlerà in questo breve saggio, che si propone piuttosto di chiarire la terminologia utilizzata nel *Classico Interno* con una modalità diacronica, ossia rilevando quale significato i termini *xin*, *xin zhu*, *tan zhong* e *shen ming* avessero nell'epoca della sua presunta compilazione.

Prima di analizzare i termini chiave, è bene ricordare che nel *Classico Interno* il *ming men* 命門 ("porta del destino") è localizzato nella testa, segnatamente negli occhi, e non corrisponde quindi all'area dell'omonimo punto GV 4<sup>12</sup>.

Pertanto, ipotizzando un collegamento fra *shen men* ("porta dello spirito", nome di HT7) e i punti CV 14, 15, 16 da una parte e *ming men* dall'altra, bisogna avere ben presente che, nel contesto del *Classico Interno*, si sta parlando di un rapporto fra la zona del basso mediastino (compresa fra il plesso solare e RM 17 *Tan zhong*) e il cranio. Ritroviamo questo concetto nell'ideogramma di *si*, 思 il pensiero razionale, deliberato e cosciente. Questo carattere 思 etimologicamente mostra un collegamento fra cervello e cuore ma, fisiologicamente, viene collegato all'elemento terra ( fra le cosiddette 'sette emozioni' attribuito all'organo milza-pancreas). Ritroviamo dunque le tre 'ottave' del concetto di *xin*: 'mente' (collegamento con lo *shen*-spirito), 'cuore' (sede della natura umana) e 'centro' (relazione con stomaco, plesso solare, volontà egoica, milza ed elemento terra).

Sebbene già nelle difficoltà 36 e 39 del *Nanjing* si parli di rene sinistro e di *mingmen* al posto del rene destro, sarà solo a partire dalla dinastia Song, alla fine del primo millennio, che il 'fuoco ministro' del rene acquisirà sempre più importanza nella fisiologia energetica; un'importanza dovuta principalmente alla sua capacità di far risalire controcorrente l'essenza dal bacino al torace e alla testa. Il *mingmen* si sposterà di conseguenza dalla sede arcaica del cranio (occhi) allo spazio fra i reni o nel rene destro. In particolare, è a partire dal commento di Ding Deyong (1056-1063) al *Nanjing* che la posizione prossimale (piede) del polso verrà associata al fuoco ministro (*xiang huo* 相火) "che trasmette gli ordini del fuoco sovrano"<sup>13</sup>.

Soprattutto, a partire dalla din. Song il fuoco ministro diviene una delle principali cause di malattia, il "ladro" dell'essenza e del qi originario che, se eccessivamente alimentato dalle pulsioni inconsce delle propensioni intime (*wu zhi* 五志), divampa consumando l'essenza *jing*.<sup>14</sup>

A partire dalla fine del primo millennio il fuoco ministro può dunque facilmente essere accostato al nostro concetto di *libido*.<sup>15</sup>

---

<sup>9</sup> Le indicazioni su questi punti aggiunti vengono dalle indicazioni del Dr. De Berardinis.

<sup>10</sup> Architettura rituale con una 'reggia' o 'sala' collegata a ciascuna delle direzioni della rosa dei venti più il centro.

<sup>11</sup> Wang Qingren fu un medico vissuto alla fine del 1700 che si appassionò all'anatomia, anche grazie ai testi che conobbe attraverso i gesuiti, e costruì una dottrina di sintesi fra la medicina cinese e la fisiologia occidentale. In particolare, egli ritenne che il "mare del sangue" (*Chongmai*) di cui parlavano i testi classici facesse riferimento ad aorta e vena cava. Attribui inoltre ad atri e ventricoli le funzioni dei quattro principali livelli della medicina cinese: atrio dx=shaoyin, ventricolo dx=taiyin; atrio sx=shaoyang, ventricolo sx=taiyang.

<sup>12</sup> Come rileva la dott.ssa Semizzi (colloquio privato), gli occhi in neurofisiologia sono l'organo cardine della coscienza di sé.

<sup>13</sup> C. Despeux in *Innovation in Chinese Medicine*, edito da E. Hsu, Cambridge University Press 2001.

<sup>14</sup> 劉完素, Liu Wansù; 1110-1200 considerato uno dei quattro maestri delle scuole *Jin-yuan*, esponente principale della cosiddetta "scuola del raffreddamento" sarà il primo a formulare il concetto *wu zhi hua re*: le cinque propensioni/desideri si trasformano in calore. Cfr. Laura Caretto, Elisa Rossi, *Shen* casa editrice Abrosiana.

<sup>15</sup> Nell'alchimia interna taoista, uno dei concetti cardine dell'Opera è quello di *huo hou* 火候 "tempi del fuoco". Una regolazione sottile del 'fuoco ministro' (energia libidica) che va controllato ed incanalato mantenendo per ciascuna fase la giusta 'temperatura'. Un fuoco troppo basso non trasforma, un fuoco troppo alto brucia...concetti analoghi li troviamo nella risalita della *kundalini* nel Raja Yoga e in alcune

Tuttavia, il collegamento fra *shen men*-cuore e *ming men*-rene non è presente nel *Classico Interno*, dove non si esplicita nemmeno il rapporto fra *xiantian* (dimensione originaria anteriore al cielo) e *houtian* (dimensione post natale). Anche il rapporto fra il cosiddetto 'grande *shen*' (localizzato nel cervello e identificato con la 'natura originaria' *xing*) e il 'piccolo *shen*' (localizzato nel cuore) non è espresso in modo palese, né nel LS 30 né altrove nel *Classico Interno*.

Tutte queste nozioni derivano dall'evoluzione successiva di alcuni concetti del *Classico Interno*, nel quale, appunto, il *ming men* è collocato direttamente nella testa. Nel *Classico Interno* si parla piuttosto di un rapporto fra il sangue del cuore e quello dell'utero (mediato dalla discesa del *qi* del polmone) in termini di *baomai* "vaso del bao" (cfr. SW33) e di un rapporto fra l'utero e la lingua e fra l'utero (o forse in questo caso il pericardio) e il sangue di cuore in termini di *bao luo* (SW44)<sup>16</sup>.

## Xin zhu

Il binomio *xin-zhu* 心主 compare nel *Classico Interno* 34 volte. Sette volte *zhu* è utilizzato come verbo ('governare') dopo *xin* come soggetto (es. '*xin* governa -*zhu*- la lingua/i vasi/gli odori...').

La maggior parte delle occorrenze indicano il canale *xin zhu* della mano (*shou xin zhu*) - con o senza la specifica di appartenenza al livello *jueyin* - oppure un suo punto: (il pozzo-*jing* del *xin zhu*, il trasporto-*shu* del *xin zhu*, il tendino-muscolare del *xin zhu*...).

Il canale viene a sua volta messo in relazione con il *bao luo*, che tuttavia non corrisponde completamente con il *xin zhu*. Infatti, il LS71 riporta chiaramente che *bao luo* è il 'vaso' (*mai*) del *xin zhu*, quindi *xin zhu* e *bao luo* sono due concetti strettamente correlati ma non sono la stessa cosa. Anche se nel LS 10 troviamo la frase "il *xin zhu* è il vaso del *xin bao luo*, *jueyin* della mano", che sembrerebbe affermare il contrario, sappiamo trattarsi di un refuso, sia perché la stessa frase nello *Jiayijing* omette i caratteri *xin bao luo*, sia perché *xin bao luo* viene successivamente citato nel percorso del canale. Quindi l'affermazione del LS 10 andrebbe più correttamente tradotta come:

*"Xinzhu è il vaso jueyin della mano, parte dal centro del petto, esce unendosi al luo del xin bao, scende dal diaframma e si connette (luo) in successione con i tre riscaldatori."*

Il canale del *xinzhu* è dunque il *jueyin* della mano e si connette, una volta uscito dal centro del petto, con il *xin bao luo*. Infine si collega, attraverso il *xin bao luo*, ai tre riscaldatori.

Riprendendo le 34 occorrenze di *xin zhu* nel *Classico Interno* ed escludendo tutti i casi in cui *zhu* è verbo nonché tutti i casi in cui *xin zhu* è un determinante di qualcos'altro (es. il canale *del xin zhu*), restano ben pochi indizi nel *Classico Interno* per capire cosa si intenda realmente per *xin zhu* in sé. Le uniche definizioni superstiti le troviamo nel capitolo LS 35 - che ci dice che il *tan zhong* costituisce i bastioni della reggia del *xin zhu*<sup>17</sup>- e nel SW 8, sulle funzioni ministeriali degli organi, che ci spiega cosa sia il *tan zhong* e che rapporto abbia con *xin*.

Poiché il SW 8 elenca *tan zhong* come un organo a parte nella lista di tutti gli organi *zang* e *fu*, con una buona dose di approssimazione si è identificato il *tan zhong* con quell'organo variamente tradotto come 'pericardio' o 'mastro/maestro/signore del cuore'.

---

scuole del buddhismo tantrico, introdotto in Cina nel IX secolo. Individuare in un mancato controllo/canalizzazione del fuoco ministro una delle principali cause di malattia, rispecchia l'assunto base della psicosomatica rispetto al controllo/canalizzazione della libido.

<sup>16</sup> Cfr. nota 32

<sup>17</sup> 膻中者，心主之宮城也 Tān zhōng zhě, xīn zhǔ zhī gōngchéng yě.

Qui nasce l'incongruenza che ci dovrebbe far riflettere sul significato di *xin zhu* (alias *tan zhong* in SW 8) nel contesto del *Classico Interno*.

Come sostantivo, *zhu* 主 ha principalmente due significati, definiti per contrasto da altri due termini:

1. Re, Signore, Padrone, Massima autorità, maestro ecc. in questo caso il termine di contrasto è *chen* (ministro, sottoposto, subordinato, dipendente, discepolo). **Prima coppia: *zhu/chen* 主 / 臣**
2. Padrone di casa. Il termine associato è *ke* (ospite). **Seconda coppia *zhu/ke* 主 / 客**

La contraddizione è la seguente: Il SW 8 definisce il cuore come *dominus* con il termine *jun zhu* 君主 che per il momento traduciamo come 'nobile reggente', mentre specifica che *tan zhong* ha la funzione di *chen* 臣 (ministro, sottoposto).

Ne consegue che a *tan zhong* non possa assolutamente essere attribuito un ruolo di maestro/signore del cuore. Il rapporto gerarchico è opposto<sup>18</sup>.

Non è opportuno quindi rendere *xin zhu* come maestro del cuore, anche se -letteralmente- potrebbe essere un'interpretazione possibile.

In realtà, secondo la gerarchia espressa nel SW 8, il 'maestro' del cuore sarebbe piuttosto il polmone. Ad esso viene attribuita la carica di *xiang fu* 相傅. *Xiang* 相 è anch'esso un termine per indicare un ministro, ma con un minor grado di subordinazione, un ministro che è quasi un pari, con il quale sussiste un certo rapporto di reciprocità (*xiang* significa anche 'reciprocamente'). In epoca Han si usava per indicare il primo consigliere. *Xiang* è anche l'appellativo che si usa per distinguere il 'fuoco ministro' (相火 *xiang huo*) dal 'fuoco sovrano' (君火 *jun huo*).

Come ben illustra la monumentale opera del prof. C. O. Hucker: *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, pubblicata negli anni '80, *Fu* 傅 (il secondo termine della carica attribuita a polmone) indica un consigliere e mentore, una persona saggia -spesso un parente anziano- che accompagna il sovrano. Una sorta di super-io freudiano che richiama all'osservanza delle regole ancestrali. Il ruolo di *xiang fu* attribuito al polmone ben rispecchia la funzione del *qi* ancestrale (宗气 *zong qi*) nel rapporto fra polmone e cuore.

*Chen* 臣, il termine associato al *tan zhong*, è invece un termine generico di subordinazione: si può usare per un ministro come per qualsiasi sottoposto. Viene utilizzato anche come pronome di prima persona (riferito a sé stessi) quando si parla con un superiore.

*Shi* 使 è un termine che designa un inviato, un *rappresentante* del sovrano. Oggi si usa per 'ambasciatore'. La carica *chenshi* 臣使 attribuita a *tan zhong* è quella di un rappresentante completamente sottoposto all'autorità del sovrano. Autori più accorti hanno infatti adottato la traduzione 'ministro' o 'mastro' del cuore; una traduzione che rispecchia fedelmente il rapporto di subordinazione fra *xin* e *xin zhu*, ma non traduce il termine *zhu*; rende piuttosto la funzione *chen* ad esso attribuita.

Per tradurre *xin zhu* avrebbe forse più senso orientarsi sul secondo significato di *zhu*, quello della coppia *zhu/ke*, interpretando *xin zhu* come "colui che ospita *xin*", il suo *host*<sup>19</sup> o padrone di casa.

---

<sup>18</sup> C'è inoltre da notare che in entrambe le occasioni in cui si parla esplicitamente di *xin* come *dominus* si usano i termini *jun zhu* 君主 'nobile reggente' (SW 8) e *da zhu* 大主 'grande reggente' (LS 71) e non il termine *zhu* da solo, quasi a voler disambiguare la funzione di *zhu*-signore associata al cuore dall'altro significato che *xin zhu* assume quando associato al centro del petto.

<sup>19</sup> La lingua inglese distingue chiaramente i ruoli di *host* e *guest* che in italiano si traducono entrambi come 'ospite'.

L'ospite può essere ben più importante del padrone di casa; l'ospite è lo spirito, al vertice di ogni gerarchia. Chi ospita un Signore così illustre, si prodigherà per fare in modo che Egli non venga disturbato, proteggendolo in ogni modo.

Allo stesso modo, *xin bao luo* assume su di sé tutte le patologie, per fare in modo che esse non tocchino *xin* (LS72). In realtà tutto l'apparato cardiovascolare ospita il sangue che è sede dello *shen* (spirito); è tutta la struttura dei 'vasi' (*mai*), dominata dal cuore, ad accogliere un ospite prezioso.

Tuttavia resta da chiedersi: *xin zhu* e *tan zhong* sono la stessa cosa? Che senso avrebbe allora quanto afferma LS35 quando dice che *tan zhong* costituisce i bastioni della reggia di *xin zhu*?

|                |                          |
|----------------|--------------------------|
| 膻中者,           | 心主之宮城也                   |
| Dān zhōng zhě, | xīn zhǔ zhī gōngchéng yě |

Sembrerebbe ravvisarsi una sorta di struttura concentrica: L'altare al centro dello spazio sacro (mediastino) che al suo centro ospita *xin zhu*, ministro ed ambasciatore del nobile reggente *jun zhu*.

Riprendiamo quanto si afferma nel SW8. La parte più celebre di questo capitolo consiste in una serie di frasi parallele, che condividono la stessa struttura, riferite ai diversi ruoli degli organi interni<sup>20</sup>:

| l'organo <b>x</b>       | ha l'ufficio/riveste la carica <b>y</b> | da cui viene <b>z</b>   |
|-------------------------|---|-------------------------|
| 心者                      | 君主之官也,                                  | 神明出焉 [...]              |
| xīn zhě <sup>21</sup> , | jūn zhǔ zhī guān yě,                    | shén míng chū yān [...] |
| .膻中者                    | 臣使之官,                                   | 喜乐出焉 ...                |
| tán zhōng zhě,          | chén shǐ zhī guān,                      | xǐ lè chū yān...        |

Come dicevamo, le cariche (y) assegnate a *xin* e *tan zhong* sono, rispettivamente, quella di *junzhu* (signore-sovrano o 'nobile reggente'<sup>22</sup>) e quella di *chenshi* (sottoposto ed ambasciatore). Ciò che ne deriva (z) nel caso del cuore è *shen ming* 神明 (termine spesso tradotto come 'intelligenza divina'), mentre nel caso del *tan zhong* si parla di *xi le* 喜乐 (euforia e letizia)<sup>23</sup>.

|                  |                           |                            |
|------------------|---------------------------|----------------------------|
| <i>Xin</i>       | ufficio di <i>junzhu</i>  | ne deriva <i>shen ming</i> |
| <i>Tan zhong</i> | ufficio di <i>chenshi</i> | ne deriva <i>xi le</i>     |

La tendenza dei traduttori occidentali è quella di associare *xin* al miocardio e *tan zhong* al pericardio, identificandolo - sostanzialmente - con il *xinbao (luo)*. Questa interpretazione può essere oggetto di alcune obiezioni:

<sup>20</sup> Questa parte del capitolo è ripresa anche dal *cifa lun*, "trattato sulle tecniche di agopuntura", un capitolo del *Suwen* originariamente perduto e reinserito da Wang Bing, sotto la dinastia Tang.

<sup>21</sup> *zhe* è una particella che specifica che ciò che la precede è il soggetto della frase.

<sup>22</sup> Un'altro aspetto meritevole di attenzione è che, stando al dizionario dei titoli imperiali di Hucker, il titolo *junzhu* attribuito a *xin* nel SW8 è in realtà un titolo riservato alle *principesse* imperiali. D'altra parte, il trigramma *li*, che simboleggia il fuoco sovrano associato al cuore, è la 'figlia mediana', quella che ha un ruolo di 'perno'. Allo stesso modo il trigramma *kan*-acqua è il *figlio* mediano, quindi anch'esso perno, associato al fuoco ministro (lo yang nello yin). Il titolo *Jun zhu* è il massimo titolo nobiliare femminile della Cina antica. Se vogliamo considerare i due termini separatamente, *jun-zhu* indica comunque il sovrano di uno stato (non l'imperatore). Il parallelo con il titolo *da zhu* 'grande sovrano' del capitolo LS71 ci fa capire che nel contesto originale del *Classico Interno*, *jun zhu* non è probabilmente da interpretare come titolo femminile. Tuttavia, nelle speculazioni alchemiche successive, è possibile che il cuore come 'ricettacolo' dello spirito sia considerato femmina.

<sup>23</sup> Entrambi i caratteri vengono spesso tradotti come 'gioia'; entrambi hanno a che vedere con la 'musica': il primo, qui tradotto con 'euforia' mostra i tamburi che si percuotevano in particolare nelle feste di primavera, feste molto gioiose che spesso, nelle campagne, corrispondevano al periodo di accoppiamento anche fra esseri umani (il concepimento in primavera garantiva il parto nella stagione 'morta' dell'inverno, quando non era necessaria la presenza nei campi). *Xi* è quindi una 'gioia' che si accompagna ad un sentimento di euforia ed eccitazione; non a caso considerata -se in eccesso - un fattore patogeno per il cuore. *Le*, qui tradotto con 'letizia', mostra invece uno strumento rituale, campane (o pietre sonore) appese su una struttura. Rappresenta una gioia che si accompagna a serenità. Lo stesso carattere, con una diversa pronuncia (*yue* anziché *le*) si usa per dire 'musica' e costituisce la parte inferiore del carattere di *yao* "medicina".

Il capitolo sui 'mari' (LS33) ci spiega che *tan zhong* è il mare del *qi* e che i suoi punti trasporto sono collocati sul collo: sopra e sotto la settima cervicale<sup>24</sup> nonché, anteriormente, in corrispondenza del polso carotideo (St 9). Una connotazione che si fa fatica ad associare alla membrana del pericardio.

Il 'mare del *qi*' potrebbe essere definito come un 'mare' di mediazione fra i due 'mari' del basso (mare degli alimenti e mare dei dodici meridiani) e quello dell'alto (il 'mare del midollo' nel cranio). *Tan zhong*, rappresenta il *qi* come unione fra la testa (cielo) ed il centro (*xin*) del corpo (terra), non stupisce quindi che i suoi punti trasporto si trovino sul collo, area di raccordo fra testa e torace. *Tan zhong* è il centro dell'area sacra, delimitata principalmente dai polmoni; area di mediazione fra alto e basso ma anche fra anteriore (sangue, carotide) e posteriore (canale midollare nel raccordo fra tronco e cervice<sup>25</sup>).

*Tan zhong* e *Xin bao*, pur strettamente correlati, non sono sinonimi.

Ciò spiega anche perché, come afferma anche il famoso medico della din. Ming: Li Shizhen, nonostante il carattere 膻 si pronunci normalmente *shan*, il punto RM17 si deve pronunciare *tan zhong*. La pronuncia *shan* significa 'puzzo di montone'. Nel contesto del *Classico Interno* si parte dal carattere di 'altare' (*tan* 壇) sostituendo il significante 'terra' (土), che compare sulla sinistra, con il significante 'carne' (月).

I

Il fatto che si stia parlando dell'altare di carne del mediastino e non del 'puzzo di montone' è reso esplicito anche da uno dei nomi secondari del punto RM 17: *Xiong Tang* " 胸堂 Sala [del tempio] nel petto".

膻 è un neologismo del *Classico Interno*, che non ha nulla a che vedere con la pronuncia *shan* e che, in assenza di altri riferimenti, si può pronunciare lasciando invariata la pronuncia di 'altare' (*tan*) o scegliendo di appoggiarsi alla fonetica *dan* che compare in basso a sinistra del carattere (旦)<sup>26</sup>. Questa parte fonetica mostra un sole che sale sull'orizzonte e significa 'alba'; fra le 'quattro immagini' (*si xiang* 四象) del libro dei mutamenti l'alba corrisponde allo *shaoyang*. Non a caso, infatti, troviamo questa fonetica anche nel carattere semplificato di vescica biliare (*dan* 胆) corrispondente al livello *shaoyang*.

Fermo restando che non è corretto interpretare semanticamente un elemento fonetico (come quello che compare sulla destra del carattere 膻), esso rappresenta tuttavia una serie di elementi che appaiono correlati alla funzione di 'raccordo' dell'altare del mediastino: il tetto sulla parte superiore, nella forma normalmente collegata alla testa 冫<sup>27</sup>, il carattere 'ritorno' (*hui* 回) il cui pittogramma mostra una doppia cinta di mura (i 'bastioni' di *xinzhū*?) e, nella parte inferiore, il carattere *dan* 旦 di 'alba' collegato allo *shaoyang*.

D'altra parte, il SW24 sancisce che *shaoyang* (vescica biliare) e *jueyin* (*tan zhong*) sono in un rapporto interno-esterno. *Shaoyang* rappresenta l'alba e la risalita dallo yin allo yang, permette allo yin di raggiungere lo yang, come nel nome del punto GV9 *zhi yang* "raggiungere lo yang"<sup>28</sup>. Questo punto è il confine infero-posteriore dell'area sacra (il suo nome secondario è *fei di* "base del polmone") con un'azione principalmente diretta a GB e SJ. I punti limitrofi a GV 9 sono gli shu dorsali del diaframma. Anche questa triade potrebbe essere inclusa fra i punti con un'azione sul *tan zhong*<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Si veda nota 37 più avanti.

<sup>25</sup> Utilizziamo non a caso questo termine che etimologicamente indica il collegamento fra *cerebrum* e midollo spinale.

<sup>26</sup> Sia la standardizzazione OMS sia il Glossario Internazionale Standard della WFCMS usano *tan*. Altri dizionari come il *Classified Dictionary of Traditional Chinese Medicine* usano *dan*. Tuttavia alcuni autori, soprattutto negli Stati Uniti (es. Deadman), si ostinano ad usare la pronuncia *shan*.

<sup>27</sup> ci sono due radicali che significano 'tetto': tou di due tratti, pronunciato come 'testa' e mian di tre tratti, associato anche al 'baldacchino' (emblema del polmone) che compare ad esempio nel carattere di zong 宗 'antenati'.

<sup>28</sup> Tradotto anche con "estremo yang", GV9 è - secondo J. Yuen - il punto dorsale del "piccolo circolo" collegato alla funzione delle paratiroidi.

<sup>29</sup> Naturalmente, trattandosi della linea del diaframma, c'è un forte coinvolgimento anche del polmone nella sua funzione di convocare gli altri ministri all'udienza del mattino.

Quanto al *xin bao (luo)*, *bao* 包 è un termine che significa 'avvolgere', 'proteggere' 'involucro' e, nel contesto del *Classico Interno*, si usa anche per indicare l'utero e la vescica ( in questo secondo caso normalmente con l'aggiunta del radicale 'carne' 胞).

La giustapposizione dei tre caratteri *xin*, *bao* e *luo* potrebbe essere letta in tre diversi modi:

*xin-bao luo*: il *luo* che collega *xin* e *bao* (cuore-utero?)

*xin baoluo*: le diramazioni *luo* che avvolgono il cuore (coronarie? albero circolatorio?)

*xinbao luo*: il *luo* dell'involucro del cuore (pericardio?)

L'interpretazione dipende dall'epoca e dal contesto e, come spesso accade nei testi classici, un'interpretazione non esclude l'altra. Oggi tendiamo a prediligere l'associazione *xinbao*=pericardio; la scuola di Wang Qinren – circa due millenni dopo la presunta data di stesura del *Classico Interno*- avrebbe probabilmente optato per la seconda interpretazione, magari includendo tutto l'albero circolatorio; i tardi commentatori del *Classico Interno*, fra il primo e il secondo millennio, che associano *xinzhu* al *mingmen* e al rene, hanno avuto propensione ad adottare la prima.

Il *Lingshu* è un testo molto eterogeneo, che racchiude brani di epoche diverse; non c'è dubbio, leggendo ad esempio il LS 10, che *xinbao* vada collocato sopra il diaframma<sup>30</sup>. Eppure, in un capitolo originariamente perduto ed aggiunto da Wang Bing durante la dinastia Tang (il SW 72 *Cifa* "tecniche di puntura"), si può notare una diversa evoluzione di questo concetto: egli afferma che "per trattare contemporaneamente il fuoco sovrano ed il fuoco ministro bisogna pungere il punto *yìng*-elevazione del *baoluo* (PC8 *laogong*)<sup>31</sup>. Si dà per scontato che la funzione *baoluo* unisca l'organo del fuoco principe e quello del fuoco ministro. D'altra parte, il commento di Yang Shangshan al SW 44 ci fa capire che *Baoluo* può essere considerato anche come una connessione fra utero e cuore <sup>32</sup>.

Il modello attuale, con la funzione di *xin zhu* come protettore (*xinbao*) del cuore e mediatore fra rene (*mingmen*) e cuore, deriva da testi relativamente moderni, collocabili fra la fine della dinastia Ming e l'inizio della dinastia Qing.

In particolare nel "Sottili Discorsi dai testi eterodossi" (*Wai jing wei yan*) di Chen Shiduo 陳士鐸 (1627-1707) leggiamo:

*Lei Gong interrogò Qi Bo chiedendogli: "Ognuno dei dodici meridiani ha un suo reggente (zhu) ma il reggente [principale] dove risiede?" E Qi Bo rispose: "Il mingmen al centro dei reni è il reggente dei dodici meridiani". Lei Gong rispose: "Il più spirituale (shen) fra i dodici meridiani è il cuore. È più opportuno considerare il cuore come reggente che non il mingmen fra i reni." Qi Bo rispose: "Considerare il cuore il reggente è ciò che ha fatto sì che la questione del reggente non sia stata chiara. Il reggente è al centro dei reni, non all'interno del cuore. Tuttavia, non si può parlare di reggente a prescindere dal cuore, né si può farlo a prescindere dal rene. Il mingmen sul punto di mettere in connessione cuore e rene; questo è ciò che si intende per 'reggente' (Zhu)."*

<sup>30</sup> Come abbiamo visto, il meridiano jueyin della mano, prima si unisce al *xinbao* e poi attraversa il diaframma.

<sup>31</sup> 君火相火同刺包絡之榮 Jūn huǒ xiāng huǒ tóng cì bāoluò zhī yíng.

<sup>32</sup> Se del *baomai* (SW33) si parla dicendo che parte dal cuore e arriva al centro dell'utero, il *baoluo* viene considerato all'inverso un meridiano che parte dall'utero, talvolta identificato con il *Chongmai*. Secondo J. Yuen, il *baomai* sarebbe un collegamento fra le due orbite orizzontali di Dabao e Daimai; il percorso è ascendente nella parte posteriore (arriva fino al cervello partendo da Du1 attraverso il *luo* di *Dumai*) e discendente nella parte anteriore (Ren 15, Ren 8; ren 1). Del *baoluo* se ne parla nel SW 44 a proposito di un'afonia puerperale del nono mese che sarebbe causata appunto da un esaurimento del *baoluo*: "Il *baoluo* è in relazione con il rene e con lo *shaoyin*; attraversato il rene si connette alla radice della lingua quindi (se è esaurito) non si può parlare".

Nel SW 44 si dice: "Se la tristezza prende il sopravvento, il *baoluo* si esaurisce; se il *baoluo* si esaurisce, lo Yangqi si muove disordinatamente all'interno e il (sangue del) cuore collassa e si verifica abbondante ematuria." Nel Commento di Yang Shanshan Si dice che il *Baoluo* è il *luo* del *Xin-Bao*.

Stabiliti questi concetti preliminari, che ci aiutano ad orientarci nelle varie interpretazioni che si sono succedute nel tempo, la domanda da cui muove questo studio è: cosa significava *xin zhu* all'epoca di redazione del *Classico Interno*?

Esiste un terzo significato di *zhu* in epoca classica che è stato sinora poco considerato: ancora oggi *shen zhu* 神主 è un termine usato per indicare le tavolette degli antenati, i simulacri (*zhu*) del loro spirito (*shen*).

Nel III-IV secolo a.C., quando si redigono i testi poi confluiti nel *Classico Interno*, questo significato del termine *zhu* era ancor più diffuso; poteva anche indicare le statue delle divinità nei templi, che poi venivano definite *shen ming* quando la divinità era presente in esse. Il *ming* 明 di *shen ming* (da non confondersi con il *ming* 命 di *mingmen*) significa luce, manifestazione, intelligenza, chiarezza, evidenza<sup>33</sup>.

Uno studio di E. J. Machle spiega bene questo punto:

*"...viene usata la parola zhu 主 la quale, anche se può significare - e spesso significa- 'signore' può significare anche, e spesso significa, 'ospite' o 'capo della liturgia' oppure, soprattutto in connessione con la parola shen<sup>34</sup>, 'tavoletta ancestrale'. [...] Zhu era quindi prima di tutto la tavoletta ancestrale, il locus dove shen, gli spiriti, si facevano ming, ritualmente presenti per determinare benedizioni o retribuzioni. Il capo della famiglia, come leader del rito, era l'ospite degli spiriti e, analogamente, il sovrano era ospite degli spiriti più elevati, in modo appropriato al suo rango..."<sup>35</sup>*

Anche Xunzi esprime questo concetto quando dichiara:

*"[quando] xin 心 [la mente/cuore] diviene il signore (君 jun) della forma corporea (形 xing) [allora diviene] il simulacro (主 zhu) che palesa lo spirito (神明 shen ming)".*

Nell'ottica di Xunzi, come in quella di molti confuciani, il totale dominio del corpo da parte della mente era il presupposto per consentire l'ipostatizzazione del divino nell'umano.

Inoltre, come ben rileva E. J. Machle, Xunzi altrove dichiara che *xin* -qui inteso come 'mente'- è localizzato nella 'cavità centrale'.

Sia le tavolette ancestrali (*zhu*), sia le statue abitate dalle divinità (*shen ming*), svolgevano la loro funzione di raccordo con l'altra dimensione grazie ad una cavità posta al loro centro.

Nella Cina antica, il sovrano era la massima autorità religiosa, a lui spettava il compito di attirare -attraverso il rito- gli spiriti più elevati nei loro simulacri affinché essi potessero dispensare benedizioni. Nella visione di Xunzi la mente deve conquistarsi il ruolo di sovrano del corpo, solo allora il corpo stesso - ed il cuore-mente in particolare - potrà divenire, svuotandosi, quel simulacro che permetterà allo spirito *shen* di manifestarsi (*ming*).

Ora immaginiamo il tempio degli antenati, che sorge in uno spazio sacro (*tan*), protetto dalla gabbia costale e con i polmoni come bastioni, che al centro (*tan zhong*) ospita una sala vuota, il *sancta sanctorum*, anch'essa protetta da una cinta di mura interne (*xinbao*). Qui si custodiscono le immagini sacre o le tavolette, che rappresentano il raccordo con entità di un'altra dimensione.

---

<sup>33</sup> Nel testo del maestro Mo 479 a.C. - 381 a.C., *Shenming* era una qualità degli spiriti, rappresentava la loro capacità di amministrare benedizioni e punizioni, di farsi presenti nel mondo. Nell'antichità tutti gli oggetti rituali, i talismani, gli oggetti con particolari proprietà 'magiche' venivano definiti *ming* "luminosi". Cfr. Szabo, *The term Shenming - its meaning in the ancient chinese thought and in a recently discovered manuscript.*; *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* Vol. 56, No. 2/4 (2003), pp. 251-274.

<sup>34</sup> 神主 shenzhu = tavoletta ancestrale.

<sup>35</sup> Edward J. Machle, *The mind and the shenming in Xunzi*, *Journal of Chinese Philosophy* 19, 1992, 361-386.

Le pareti del tempio, i simulacri, lo stesso officiante sono tutti aspetti concreti e terreni - assimilabili a *xin zhu* - che permetteranno il palesarsi dello Spirito, *shen ming*. Analogamente, nella tradizione ebraica, solo il sommo sacerdote è ammesso all'interno del *Sancta Sanctorum* che custodiva le tavole della legge; ma il vero 'Ospite' dello spazio sacro non è il sacerdote né sono le tavole...

Al centro (*xin*) delle icone (*xin zhu*), statue o tavolette che siano, c'è uno spazio vuoto che ospita la divinità (*shen*) quando essa, rispondendo alla preghiera rituale, si ipostatizza nel proprio simulacro, rendendo la sua presenza manifesta (*shen ming*).

*Xin* governa *shen ming* ci dice il SW 8.

Il centro (*xin*) del cuore è la sede dell'eterno mistero. Come scrisse il primo imperatore dei Ming, Taizu (1386-1398):

*"Il cuore è al centro del corpo umano e al centro del cuore è un meato. Definendo il meato come valle e il qi come spirito, si dice che lo spirito della valle è immortale poiché tale qi è come se esistesse eternamente."*<sup>36</sup>

Se Wang Qinren fosse vissuto ai giorni nostri si sarebbe senz'altro prodigato per cercare correlati anatomici a queste nozioni tradizionali; azzardiamo qualche ipotesi:

*Tan zhong* è facilmente identificabile con lo spazio consacrato della gabbia toracica, delimitato da polmoni e diaframma, al cui centro è l'altare del mediastino (*xin bao-xin zhu*), che ospita *xin*.

I polmoni hanno un ruolo non irrilevante, come si evince anche dalla sintomatologia descritta dal capitolo che tratta dei "quattro mari" (LS33):

"mare del qi" (*tan zhong*) in pieno: oppressione toracica, respiro accelerato, volto arrossato  
"mare del qi" (*tan zhong*) in vuoto: non si ha abbastanza fiato per riuscire a parlare

Yang Shangshan è ancora più esplicito nell'associazione fra *Tan zhong*- "mare del qi" e polmoni:

*"Si chiama qihai (mare del qi) ed è dominato dal polmone"*.

*Tan zhong* è quindi principalmente in relazione con *zongqi*, il qi che regola il rapporto fra cuore e polmone.

*Xin bao* è l'involucro esterno, il pericardio. Fa parte del sistema *gao-huang* delle sierose (BL14 BL43) ed è correlato anche a quella zona di passaggio attraverso lo iato diaframmatico che viene, appunto, definita *gao huang*.

*Xin bao luo* viene piuttosto correlato al rapporto di scambio del sangue fra utero e cuore e fra rene e lingua, anch'essa un annesso del cuore nella sua funzione di organo dell'espressione verbale (SW44).

*Tan zhong* e *xin bao* governano il rapporto fra sangue essenza e *qi*. I punti di apertura del 'mare del qi' sul collo, su carotide e rachide cervicale<sup>37</sup>, rappresentano l'offerta delle sostanze pure dal corpo alla testa.

<sup>36</sup> Zhongguo Zixue Mingzhu Jicheng, Taibei, s.d., Jijinhui Yinxing, cap. 49: Ming Daizu Yu Zhu Daode Zhenjing

<sup>37</sup> Il testo originale dice che gli *shu* del *tan zhong* sono: in alto, "il sopra e il sotto della colonna" (其輪上在於柱骨之上下 *Qí shū shàng zàiyú zhù gǔ zhī shàngxià*) e, in avanti, il punto *renying* (ST9). E' il commento di Zhang Jiebing a spiegarci che stiamo parlando del rachide cervicale e che i punti andrebbero identificati con quelli che sono alla sua base (GV14) e al suo apice (GV 15). GV 16 infatti fa già parte del "mare del midollo".



Se la cinta interna delle mura che proteggono il *Sancta Sanctorum* del tempio è assimilabile al pericardio *xin bao*, i muri interni dovrebbero essere assimilati a *xinzhu* e al livello *jueyin*: miocardio e coronarie. Il *jueyin* del cuore è muscolo/movimento e magazzino di sangue come l'altro *jueyin*, quello del fegato. Gli atri e i ventricoli sono l'interno del tempio, il luogo ove si muove l'officiante, dove il sangue si raccoglie e viene spinto, ospitando lo *shen*.

*Xin* inteso come 'centro' è quel 'vuoto mediano' distaccato dalla materia, lontano da ogni separazione, giudizio, contraddizione. Qui si installa l'Ospite sovranaturale del sommo sacerdote.

*Xin* inteso come 'mente' rappresenta invece l'aspetto cognitivo del cuore è il 'cervello' del cuore. È la sede della nostra competenza emotiva e relazionale, che media fra gli altri due cervelli: quello del *dantian* inferiore (SNE centrato sull'intestino tenue) e quello contenuto nella teca cranica. Il correlato anatomico potrebbe forse essere individuato nel complesso sistema neuro-elettrico del cuore: il nodo Yang (nodo seno-atriale NSA), il nodo Yin (atrioventricolare NAV) e il fascio di His<sup>38</sup>.

*Xin zhu* è dunque il simulacro, l'icona dello spirito, quell'aspetto materiale del cuore di carne senza il quale la luce divina non può rendersi manifesta: nel vuoto la luce è presente ma invisibile; deve impattare con la materia per rendersi manifesta.

*Xin* ne è il centro mistico, il vuoto mediano che custodisce il legame con il divino. Per questo centro non può esistere alcun correlato anatomico, nemmeno un meridiano, poiché esso è in noi e fuori di noi, nel tempo e fuori dal tempo. Come scrisse il maestro taoista Li Daochun (李道純 1127-1279):

*"Non è né il punto fra i due occhi, né la sutura del cranio, né l'ombelico o la vescica, né i due reni o fra i reni. Dal sincipite in basso fino ai talloni esso non è in alcun punto del corpo, ma non deve essere cercato fuori del corpo. Per questo motivo il santo l'indica semplicemente come 'centro'<sup>39</sup>"*

Quando lo spirito abita il suo simulacro, si sperimenta quella condizione psico-fisica che nella nostra tradizione si definirebbe 'stato di grazia'.

Il "tempio del mediastino" dispensa euforia e letizia, dice il SW 8.

A conclusione delle funzioni ministeriali degli organi, questo capitolo afferma inoltre:

故主明則下安 Gù zhǔ míng zé xià ān:

pertanto, se *zhu* è *ming* tutto al di sotto è in pace [...]

Il brano della "Raccolta esoterica dell'orchidea spirituale " (SW 8) che inizia con questa frase, viene spesso tradotto in modo piuttosto prosaico; cito ad esempio Ilza Veith:

*"Quando il monarca è intelligente ed illuminato, c'è pace e contentezza tra i suoi sudditi; così essi potranno generare la loro prole, allevare i figli, guadagnarsi da vivere e condurre una vita lunga e felice e poiché non ci sono pericoli né rischi, la terra intera è considerata gloriosa e prospera. Ma quando il monarca non è né intelligente né illuminato, i dodici funzionari diventano pericolosi ed infidi...<sup>40</sup>"*

---

<sup>38</sup> Riguardo le attuali ricerche neurofisiologiche sui 'tre cervelli' vorrei citare gli studi di John e Beatrice Lacey, che dimostrarono come il cuore non obbedisca necessariamente agli impulsi dettati dal cervello, dimostrando con la sua complessa struttura neuronale un notevole grado di autonomia. Addirittura, il cuore sembra essere in grado, attraverso le variazioni degli intervalli del proprio battito (da non confondersi con la frequenza cardiaca) di inviare al cervello segnali decodificabili, ai quali il cervello obbediva...L'HRV (Heart Rate Variability) è diventata oggi uno dei più affidabili indici per la valutazione dello stress cronico...

<sup>39</sup> Cfr. Isabelle Robinet, Introduction à l'alchimie intérieure taoïste: de l'unité et de la multiplicité, Parigi, Du Cerf, 1995, p.105.

<sup>40</sup> La traduzione prosegue piuttosto liberamente: "l'uso di Tao (la retta via) è impedito e bloccato, e Tao non può circolare ammonendo contro gli eccessi materiali. Quando si raggiunge Tao (la retta Via) anche in cose piccole e di poca importanza, i cambiamenti non esauriranno né impoveriranno il popolo, perché esso sa come cavarsela da solo."

Oppure Van Nghi:

*"Se il sovrano è saggio e previdente, la coordinazione fra le dodici funzioni è perfetta. Questo principio di gerarchia funzionale permette, nella pratica dell'eugenismo, di garantire la longevità e la salute. Allo stesso modo permette, nell'arte di governare, di assicurare la prosperità del paese. Se il sovrano manca di lucidità le dodici funzioni sono in pericolo; la circolazione energetica e sanguigna intralciata. Così, in questa situazione, voler praticare l'eugenismo significa cercare la disgrazia. Allo stesso modo governare in queste condizioni significa voler andare incontro al disastro..."*

Restituendo ai termini il loro originario valore rituale si potrebbe piuttosto tradurre:

*"Se il reggente [cuore] è nella luce (ming) [ossia incarna lo spirito], tutto sotto di esso è in pace. Quindi il nutrire la vita (yang sheng) porterà longevità e il trapasso non sarà insidioso. Questo è ciò che si definisce 'grande prosperità per il mondo'. Ma se il reggente non è nella luce, tutti e dodici i ministeri li 12 organi saranno in pericolo, la Via (Dao) sarà chiusa, non sarà più possibile comunicare [con lo spirito]. Anche il corpo, di conseguenza, subirà gravi danni. A causa di ciò, il nutrire la vita porterà solo calamità e, per quanto riguarda le persone del mondo, avranno religioni molto pericolose, che proibiranno questo e quello..."<sup>41</sup>*

In sintesi, la raccolta esoterica dell'orchidea spirituale non è un capitolo che tratti semplicemente di fisiologia. Esso ci ricorda che la fonte ultima della Salute, con la 's' maiuscola, è la presenza dello Spirito in noi. Una presenza che non può limitarsi all'una tantum dell'ipostatizzazione dell'anima (*ling*) nel processo di incarnazione individuale o ad un destino (*ming*), impresso al concepimento, che possa rivelarsi e trovare compimento senza guida.

La rivelazione è un processo continuo che richiede un contatto frequente, se non costante, con il divino; un assetto rituale che faccia del nostro stesso cuore il tempio ove il mistero si palesa. Non può esserci salute del corpo se il simulacro, fatto a immagine della divinità, non permane 'santificato': *se il reggente non è nella luce tutti e dodici gli organi sono in pericolo*. Tutti e dodici, reggente compreso...

Non solo il corpo ma anche la mente trae grande giovamento da questa frequentazione: *shen ming* è una definizione che si usa anche per descrivere una mente collegata allo spirito, l'intelligenza degli esseri umani che posseggono la Via (Dao). Knobloch la traduce con "*spirit like intelligence*", Peerenboom con "*spiritual-like intuitive clarity*", Schwartz con "*synoptic or gnostic intuition*"<sup>42</sup>...

Il destino non si studia, non si analizza, non si deduce e non si calcola. La rivelazione richiede una trasformazione profonda della mente e questa trasformazione parte dalla consacrazione rituale e ripetuta dell'intimo vuoto al suo Nobile Ospite.

È un grande mistero che al 'centro' del nostro corpo, limitato e transeunte, l'essere umano abbia la possibilità – meglio, la necessità – di invitare l'infinito.

---

<sup>41</sup>故主明則下安，以此養生則壽，歿世不殆，以為天下則大昌。 . Gù zhǔ míng zé xià ān, yǐ cǐ yǎngshēng zé shòu, mò shì bù dài, yǐwéi tiānxià zhé dāchāng.  
主不明則十二官危，使道閉塞而不通，形乃大傷，以此養生則殃，以為天下者，其宗大危，戒之戒之 Zhǔ bù míng zé shí'èr guān wēi, shǐ dào bìsè ér bùtōng, xíng nǎi dà shāng, yǐ cǐ yǎngshēng zé yāng, yǐwéi tiānxià zhē, qí zōng dà wēi, jiè zhī jiè zhī

<sup>42</sup> Szàbo, cit.

## Bibliografia

- Sándor P. Szabó *The term Shenming - its meaning in the ancient chinese thought and in a recently discovered manuscript.*; *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* Vol. 56, No. 2/4 (2003), pp. 251-274.
- C. O. Hucker *A Dictionary of Official Titles in Imperial China.*
- E. Hsu ed. *Innovation in Chinese Medicine.*, Cambridge University Press 2001.
- Edward J. Machle *The mind and the shenming in Xunzi*, *Journal of Chinese Philosophy* 19, 1992, 361-386.
- Isabelle Robinet, *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste: de l'unité et de la multiplicité*, Parigi, Du Cerf, 1995.
- Elisa Rossi, Laura Caretto Shen, Casa Editrice Ambrosiana, Milano, 2002.

## Opere cinesi

- *Zhongguo Zixue Mingzhu Jicheng*, Taipei, s.d., Jijinhui Yinxing.
- *Zhang JingYue, Leijing*, in *Zhang Jingyue Yixue Quanshu*, Pechino, Zhongguo Zhongyiyao ed. Huangdi Neijing Suwen Yishi, Shanghai, Kexuejishu ed.
- *Huangdi Neijing Lingshu*, Tianjin kexue jichu ed.
- *Mengzi* in *Si Shu quan shi*, Guanzhou, Renmin Chubanshe, 1988.

## Online

- [心主，心包络与膻中①-心主是什么？\\_假如明天来临\\_新浪博客](#)
- [心主，心包络与膻中②-心包络与膻中 - 新浪博客](#)

# Proposte di utilizzo di alcuni oleoliti nella pratica del tuina

di Alfredo Capozucca

## **Abstract**

L'oleolito è una preparazione galenica tradizionale; in questo articolo si propone l'utilizzo di alcuni oleoliti nella pratica del Tuina.

**Parole chiave:** oleolito, Tuina, meridiano.

## **Abstract**

The macerated oil is a traditional Galenic preparation; This article proposes the use of some macerated oils in the practice of Tuina.

**Key words:** macerated oil, Tuina, meridian.

L'oleolito è una preparazione galenica che consiste nella macerazione delle erbe medicinali solitamente fresche in olio vettore (tradizionalmente olio extra-vergine di oliva, poiché è il più efficace nell'estrarre i principi attivi dalle piante) ed esposizione solare per un intero ciclo lunare (28 giorni).

L'olio viene poi filtrato spremendo accuratamente il residuo e conservato in contenitori di vetro scuro al riparo della luce.

Gli oleoliti si impiegano con applicazioni topiche cutanee e possono essere anche usati come oli da massaggio. In commercio si trovano spesso preparati con altri oli vegetali, ma del resto non è difficile confezionare da sé i propri oleoliti.

Nel Tuina in genere non si impiegano oli né unguenti, tuttavia applicare piccole quantità di oleoliti specifici per attivare determinati canali, punti o energie in alcuni casi può risultare vantaggioso: l'olio, a contatto con la cute della zona corrispondente a un determinato canale energetico, viene assorbito e il fitocomplesso entra direttamente in contatto con il canale attivandolo.

Proponiamo innanzitutto degli oleoliti per attivare, col massaggio, ciascuno dei 12 canali principali:

- **Shou Tai Yin:** Mentha Piperita
- **Shou Jue Yin:** Salvia Officinalis
- **Shou Shao Yin:** Viola Odorata
- **Zu Tai Yin:** Thymus Serpillum
- **Zu Jue Yin:** Rosmarinus Officinalis
- **Zu Shao Yin:** Equisetum Maximum
- **Shou Tai Yang:** Hypericum Perforatum
- **Shou Shao Yang:** Juniperus Communis
- **Shou Yang Ming:** Foeniculum Vulgaris
- **Zu Tai Yang:** Allium Vineale
- **Zu Shao Yang:** Lavandula Officinalis
- **Zu Yang Ming:** Melissa Officinalis.

Per quanto riguarda il trattamento delle zone, considerato che la maggior parte dei pazienti che si rivolgono agli operatori Tuina soffrono di dolori muscolo scheletrici (sindromi Bi), ecco quali oleoliti si possono scegliere da applicare per massaggiare direttamente le zone interessate, a seconda del tipo di sindrome:

- **Bi Tenace (freddo):** Juniperus Communis
- **Bi Erratico (vento):** Mentha Piperita
- **Bi Fisso (umidità):** Thymus Serpillum
- **Bi Calore:** Solanum Nigrum
- **Bi Da Vuoto Di Yin (Xue):** Equisetum Maximum
- **Bi Da Vuoto Di Yang (Qi):** Hypericum Perforatum.

Infine, ecco descritte le principali proprietà energetiche delle erbe medicinali che sono state menzionate, affinché ciascuno strutturi da sé i propri schemi di trattamento con gli oleoliti:

- **Mentha Piperita:** elimina il vento, rinfresca il calore, muove il sangue
- **Salvia Officinalis:** : muove il sangue, sostiene lo yin
- **Viola Odorata:** elimina i tan-calore di HT, GB e LU
- **Thymus Serpillum:** dissipa vento, freddo e umidità, rinfresca il TR-M, sostiene lo yang
- **Rosmarinus Officinalis:** sostiene yin di LR e yang di HT e KI
- **Equisetum Maximum:** nutre i liquidi e lo yin di KI e LR
- **Hypericum Perforatum:** tonifica lo yang di LU, sostiene il Po e disperde i tan

- **Juniperus Communis:** armonizza yin e yang di KI, rinfresca SP, LU e ST
- **Foeniculum Vulgaris:** sostiene i liquidi, favorisce la distribuzione di Jing da parte del LI
- **Allium Vineale:** disperde il vento freddo attivando la superficie
- **Melissa Officinalis:** disperde gli eccessi di yang e fuoco, favorisce le "trasformazioni" (azione sulla Terra)
- **Lavandula Officinalis:** sostiene lo yin di LR e HT disperdendo gli eccessi di yang
- **Solanum Nigrum:** rinfresca il calore, abbassa il fuoco.

## Bibliografia

- Di Stanislao C., Brotzu R., Simongini E., *Fitoterapia energetica con rimedi occidentali, aromoterapia e floriterapia secondo i principi della medicina cinese*, policopie, AMSA, 2012.
- Di Stanislao C., *Dispense del corso di Fitoterapia energetica e costituzionale*, policopie AMSA, Roma 2013.
- Curti R., *Proprietà e profilo animico delle piante officinali*, Enea, Milano, 2011.
- Di Stanislao Carlo, Paoluzzi L., *Phytos*, Morphema, Terni, 1990.
- Messegù M., *Il mio erbario*, Mondadori, Milano, 1979.
- Lieutaghi P., *Il libro delle erbe*, Rizzoli, Milano, 1966.
- Bologna Mauro et al., *Dietetica medica scientifica e tradizionale*, CEA, 1999.
- Paoluzzi L., *Phytos e Jing*, Terni 2013.
- Paoluzzi L., *Fitoterapia ed energetica*, Terni, 2014.